阿部次郎著

哲學叢書
第六編

倫理學の根本問題

岩波書店刊行

凡例

一、本書は未熟なる自分の私見を述べたものではない。Theodor Lipps; Die ethischen Grundfragen. 2Aufl. に據つて書いたものである。自分は絶對的に私見を混入することを避けて、只管リップスの思想と情熱と感激とを生かさうとした。論理の精緻を失はずに原文の主旨を要約すること、難解なる點を咀嚼して之を平明なる國語に移すこと、原文の到る處に活躍せる道德的情熱を保存すること――自分はこの三點に自分の努力を集注した。併しこの三つとも自分にとつては隨分困難な仕事であつた。成績の如何は自分にはわからない。自分は唯甚しく原著を損つてゐることがないやうに祈るのみである。

一、リップスは千八百五十一年に生れて千九百十四年(一昨年)の秋に死んだ。千八百九十四年から千九百十三年までミュンヒェン大學の教授を勤めてゐた。この

人は現代の哲學者中自分に最も多く思想上の影響を與へた人である。若し同時代の先輩中自分が最も多く思想上の感化を受けた人を「師」と呼ぶものとすれば、リップスは正しく自分の哲學上の「師」である。故に自分はこの人の倫理學に對しても單純なる紹介者若くは批評家の距離を保つことが出來なかつた。若し本書が單純にして無味なる紹介以上に生きてゐるとすれば、それはリップスと自分との間に內面的の繫がりがあるからである。リップスを通じて自分が自分の云ひたいことを云つてゐるからである。その限りに於いて本書は又自分の倫理學でもある。

一、併し自分は全然リップスの學說を奉じてゐると云ふ意味に於いてリップスの學徒ではない。其處にはリップスの斷定したことで自分の斷定を躊躇してゐる多くの事がある。さうしてリップスの中に在つては左迄重さをなさなかつた問題で、自分にはリップス以上に重大な問題に見える若干の事がある。一例を云へば自分は「動機」相互の矛盾と、人性の「惡」とに就いてリップスほど樂天的な見解を持つ

ことが出來ない。この問題に深入して行くとき、自分は恐らくはリップスを通つてリップスの外に出なければならないであらう。故にその限りに於いてリップスと自分との間には思想上若干の距離がある。自分のこの仕事は「師」の思想を代辯する弟子の仕事である。

一、リップスは現代の學者中世界を通じて恐らく第一流の人格である。さうして彼はこの倫理學に於いて最も無遠慮にその人格を露出してゐる。若しこの人が歐羅巴の學生に及ぼした人格的感化の一端が、自分の微弱なる通譯を通じて日本の思想界の一部分にでも波及するならば――混亂せる概念を整理し、昏睡せる良心を喚醒し、物質的功利的打算を驅逐し、人格の威嚴と崇高とに對する情熱を喚起する一助ともなるならば、それは獨り自分の喜びのみに止らないであらう。

東京中野にて

千九百十六年七月三日

著者

倫理學の根本問題目次

目次 終

倫理學の根本問題

第一章　序論――利己主義と利他主義

自分が本書に於いて論ぜむとするは、人と處と時とによつて相異する道德思想(Moral)ではなくて、道德(Sittlichkeit)そのものである。如何なる民族も如何なる階級も又如何なる個人も、それ〴〵にその道德思想を――換言すれば道德のことに關する見解と要求との總和若しくは體系を――持つてゐないものはない。さうして人間が人間たる限り、如何なる道德思想の中にも眞に道に協ふところのものが核子として含まれてゐるに違ひないのである。併し又人間が人間たる限り、此の如き道德的核子には常に道に協はざるものが附着してゐる。即ち一面には人間

の懶惰と局小と偏見と、主我的な所有慾並びに權勢慾と、他面には又自己尊敬の缺乏とが多かれ少かれ混入してゐるのである。

道德思想と云ふ言葉を、或場處に行はれ或人によつて承認さるゝ道德上の見解及び要求の意味にとる時、それは此處と彼處とによつて姿を異にする。又これを時間的經過の中に觀ずれば、それは不斷に流轉の相を呈する。これに反して道德そのものは唯一つである。さうして倫理學(Ethik)は道德そのものゝ學なるが故に、これも亦唯一つあるのみである。

この對立を明かにするために一つの比論(アナロギー)をとる。或時代に於いては、凡ての人にとつて、太陽とは空間に固定せる地球の周圍を廻轉するものであつた。この地球に於いて、我等と正反對の側にも猶人が住んでゐて、而も彼等は虛空の中に轉落する虞がないなどと考へることは申分のない狂氣沙汰とされた。此の如き物理思想もその時代には眞理として通用したのである。通用(Geltend)の眞理は時代

の異るに從つて相異する。或時代にとつて眞理であつたものが次の時代には誤謬となる。通用の眞理は轉覆されることが出來るのである。

此の如き通用の眞理に對立するものは不易に妥當(Gültig)なる眞理である。もろ〳〵の妥當なる眞理の總和並びに體系は眞理そのもの(Die Wahrheit)である。眞理そのものは唯一つあるのみ、それはあらゆる時代と民族とにとつて同一である。

同樣に妥當なる道德思想も亦此處や彼處に通用する道德思想に對立する。妥當なる道德思想こそやがて道德そのものである。此の如き妥當なる道德思想を取扱ふものこそやがて倫理學である。

人は幾度か繰返して云ふ、あらゆる時代とあらゆる人とに妥當なるが如き道德は存在しないと。若し假にさうだとすれば倫理學といふものも亦存在しない筈である。併し彼等は如何にしてその主張を證明するか。彼等は云ふ、歷史は道德と

は何ぞやの問題に對する見解が轉變することを敎へると。然らば人は又物理思想が轉變する故を以て萬人に妥當なる物理的眞理が存在することをも亦拒まむとするのか。然らば此の轉變する物理思想はその儘に物理的眞理なのか。若くは人が物理學上誤謬に陥つたことがあると云ふ事實は、此方面に於ける眞理の存在を否定することになるのか。

何人もさうは思はない。誰でも通用の物理的眞理に——換言すれば缺陥多き眞理の認識に——眞理そのものを對立させる。現在は如何にこの眞理の十分なる認識から遠ざかつてゐやうとも、兎に角此の如き眞理が存在することは、何人もこれを拒む者がない。

道德の世界に於いても亦同樣に、或時代の限られたる道德思想に、道德そのものが對立する。我等の道德思想が如何に道德そのものと隔りを持つてゐやうとも兎に角道德と呼ばる可き權利を持つ何物かゞ存在することは、これによつて否定

されはしない。

併し從來多樣を極めたる道德觀に對抗して、道德そのものを終極的に確定しようとするのは、倫理學の僣上ではないであらうか。それは一面から云へば全く僣上である。併し他の一面から云へば決して僣上ではない。

この間の關係は再び物の認識と比較することによつて明かになる。眞理とは何ぞや。此の古い問題は二重の意味を持つことが出來る。第一にこれを萬物の眞相は如何と云ふ意味にとれば、この問題にはまだ完全にして終極的な解答が與へられてゐない。今日の科學は此問題に解答を與へたものとして、若くは現在解答を與へ得るものとして、自ら僣してはゐないのである。併し其處には又第二の意味がある。眞理そのものゝ本質は何ぞや。一般に眞理の標識は何ぞや。眞理を發見せむと欲する時人間の精神は如何なる條件を充さざる可らざるか。眞理の認識は如何なる法則に依從するか。

嚴密にこれと等しく、道德とは何ぞやの問題も亦二重の意味を持つてゐる。第一の意味は、或特定の場合に於いて道德的に正しく行爲せむがためには、人は何事を行ひ何事を禁止すべきであるか、といふことである。此の如き問題に答へるためには、常にその場合に對する十全なる認識が必要である。行爲のあらゆる可能なる結果に對する十分の理解が必要である。そのためには單に現在の知識のみならず、恐らくは又人智を絶する未來の知識も必要であるであらう。この場合、道德上絶對的に妥當なる意志決定をすることは出來ることではない。剩さるゝは唯凡ての人がその最良の知識と良心とに從つて意志を決定することのみである。

假令又此の如き意志決定をすることが我等の知見の限界を超えない場合に於いても、これをすることが倫理學の第一にして本質的な職分ではない。その前に倫理學は先づ一般的の問題に——凡そ道德とは何ぞや、一般に道德そのものは如何なる點に於いて成立するか、道德的なるものゝ一般的標識は如何、それは如何な

る條件に從ひ如何なる法則に聽從するか等の問題に——答へなければならない。此等の問題に答へて後、倫理學は始めて或特定の意志決定がどれほどまでに道德に協つてゐるかの判斷を企圖することが出來るのである。

さうして彼の一般的な問題に終極的な答を與へることは倫理學にとつて可能である。それには行爲とそのあり得べき結果との間の、多樣な、人間の精神に依從せざる關係に對する認識を要しない。それには又人間のもろ〳〵の行爲が如何に人間の存在と人間の運命と世界の過程とに影響するか、その複雜なる方式に對する洞察も必要ではない。唯人間の精神に對する知識が必要なばかりである。

自分の玆に論ぜむとするは心理上の事實問題である。世界認識の問題ではなくて自己認識の問題である。

併し自己認識の問題に進む前に、もう一つその豫備問題が解かれなければならぬ。自分は前に道徳的見解と道徳的要求とを並べ擧げた。それは、苟も或事を道徳的に善なりと觀ずる限り、人はその事が存在し生起せむことを要求(フォルデルン)せずにはゐられないからである。さうして苟も或事を道徳的に難ずべしと考ふる限り、人は少くともその意識内に於いてその事が廢棄せられむことを要求せずにはゐられないからである。

此の如き道徳的要求は我等が人に向つて提出する要求である。從つて此の如き要求は、人を驅りてこれを充さむことを思はしめる或物が、その人自身の中に存在する場合に於いてのみ始めて意義あるものとなる。その要求は如何なるものであつても、兎に角要求に對應する動機(Motiv)が人の中に存在しなければならないのである。

然らば、人間の中には如何なる動機が存在するか。或は主張して曰ふ、人間の

あらゆる動機は最後の根柢に於いては必然的に利己的であると。若しさうだとすれば利己主義（Egoismus）が唯一の可能なる道徳原理となるであらう。あらゆる道徳的要求は「利己主義者となれ」といふ一句に約されて了ふであらう。唯附加さるゝところは「賢明なる利己主義者となれ」と云ふことのみである。事實上汝の主我的利益に貢献するものは何ぞ、あらゆる個々の場合に於いて最も多くこれに貢献するものは何ぞ、これを熟思せよ、といふのである。

併し此の如き主張は正當か。人は唯利己主義者に過ぎないか。此の問題に答へる前に我等は利己主義とは何を意味するかを知らなければならない。利己主義といふ言葉は多義を有する多くの言葉の一つに屬してゐるかも知れないから。從つて利己主義に關する論爭が單なる言葉爭ひに終る危險がないとは云はれないから。

二つの場合を對立させて見る。水邊を通つて子供の水に陷れるを見るとする。自分はこれを救ひ得るかも知れない。併し自分は自分の健康のために疑懼する。そ

のために自分は子供の溺れるに任せて置く。もう一つの場合には自分は水中に飛び込む。さうして自分の生命の危險を冒して子供を救ひ上げる。自分は子供を救つてその親に返し與へるためにそれをするのである。

第一の場合に自分は疑ひもなく利己主義者である。併し第二の場合にもまたさうであるか。此問題にも然りと答へた道德學者がある。彼等は云ふ、何故に汝は水中に飛び込んだか。疑ひもなく、子供を救ふと云ふ觀念が子供を溺れさせて置くと云ふ觀念よりも高い程度に於いて汝を滿足させたからであらう。從つて汝の行爲を導いたものは自己の滿足(Befriedigung)である。さうしてその行爲に於いて自己の滿足を求める者は利己主義者であると。

この中には正當なる思想が含まれてゐる。子供を救ふと云ふ觀念がこれを溺れるに任せるといふ觀念よりも多くの滿足を與へなかつたならば、確かに自分はその子供を救はなかつたであらう。凡そ、或善事のために意識して自己を犧牲にす

る者は自己犧牲の觀念が彼を滿足させるからそれをするのである。義務の意識から出でて行爲する者も、若し義務履行の觀念が義務背反の觀念よりも多くの滿足を與へなかつたならば、彼はその樣には行爲しなかつたに違ひない。一般的に云へば、吾人の意志が意識的に或目標に向けられると云ふ事の中には、何時でも、目標到達の觀念と滿足の情とが結合してゐると云ふ意味が直下に含まれてゐるのである。あらゆる意識せられたる意慾は、此處に嚴密に規定せられたる意味に於いて、必然的に滿足を目標とする。而もそれは或人の滿足ではなくて意慾者共の人の滿足である。此處には避く可からざる心理的必然性がある。人間の意慾と人間の滿足とは常に此の如き法則的聯關を保つてゐるのである。

固より意慾が「滿足を目標とする」と云ふのは意慾の目標として思ひ浮べられるものが滿足であると云ふ意味ではない。溺れむとする子供を救はむとする時、自分は此行爲から來る滿足を思ひ浮べて、その滿足に意志を向けるのではなく、

意慾の目標として思ひ浮べる所は子供を救ふことそのものである。併しこれと同時に滿足が――思ひ浮べられるのではなしに事實上經驗されるのである。自分が子供の生命を救はむと欲するのはそれによつて自分の滿足を購ふためではなく、その生命を救はむがためにその生命を救はむとするのである。さうして子供が自分のために生き存へるといふ觀念が自分に滿足を與へるのである。約言すれば、滿足は意慾の對象ではなしに、直接に意慾そのものの中に、意慾そのものの一面として、包含されてゐるのである。

恐く人は此の如き事實が一般に通用するかどうかを疑ふであらう。例へば一人の子供にとつて、親の命令に從ふと云ふ觀念は、恐くその反對の觀念に較べて遙かに嬉しくないものである。而も猶彼は親の命令に從はむことを「欲する」ではないか。とは云へ此場合子供は眞正に服從を欲するのではなくて寧ろ罰を恐れるのである。彼の「欲する」ところは「罰せられざる事」で、服從は唯その手段に過

ぎない。さうして彼が罰せられざる事を欲するのは、それが罰と較べては比較的に滿足すべきものと思はれるからである。此の如くにして、この場合「意慾さるゝもの」とは何時でも終極的に意慾さるゝものを意味する。或目的に對する手段ではなしに終極目的を意味する。さうして此の場合に於ける滿足とは、主として終極目的到達の觀念が終極目的不到達の觀念よりもより多くの滿足を與へるといふ比較的の意味である。一切の意慾は意慾者の滿足を目標とすると云ふ言葉は上述の意味に解釋されなければならない。

然らば人間行爲の動機に關する問題に於いて、此の如き事實から如何なる結果が生じて來るか。答へて曰く、皆無。意識せられたる人間の意慾は意慾者の滿足を目標とすると云ふのは、意識せられたる人間の意慾は常に何等かの動機を持つと云ふに等しい。與へられたる場合に於いて意志を規定する動機は、必然的にこれを實現すれば意慾者に滿足を與へるやうな終極目的の觀念でなければならない

のである。

序ながら、意志作用を規定する「動機」とその「終極目的」(Endzweck)との關係も玆に至つて明白である。動機とは終極目的の觀念に外ならない。健康のために散歩する時、健康の保持は終極目的で、健康保持の觀念は規定的動機である。規定的動機と終極目的とは同一物を二つの異れる側から觀察したものに過ぎない。兩者ともにその內容は、比較的に快なるものとして吾人の前に浮び來るものである。比較的に快なるものとして浮び來るが故に、吾人を驅りて意慾せしむるを得るそのものである。

玆に至つて始めて、此の如き心理的事實には何等の倫理的立脚地も含まれてゐないとが明かになる。それは道德原理ではない。倫理學は、凡そ意慾さるゝものは滿足を與へるものとして吾人の前に浮んで來るといふ心理的事實が存在することを、要求しもしなければ禁止しもしない。倫理學の問ふところは、何事を滿足

の對象とすべきか、何事に意志を向く可きかに在るのである。

此處まで來て再び振回つて「利己主義」のことを考へる。若し子供を救ふとその兩親の喜びとの觀念を滿足させるために、唯そのために溺れむとする子供を救ふことも亦利己主義と呼ばれるならば、利己主義とは前に述べたる心理的事實の別名に過ぎない。此の如き概念は倫理學上全然無價値なるのみならず、又用語例に反するものである。利己主義と云ふ言葉を慣例に從つて自然な意味にとる時、上述の子供を救ふ行爲は利己的でなくて全然非利己的である。倫理學上の用語例に從つて「利他主義」(Altruismus)を直接に利己主義に對立するものと解すれば、それは利他的である。

然らば利己主義と云ふ言葉の倫理學上價値ある意義は如何。意慾の目標が滿足

の情と結合してゐることは何時でも變りがない。併し自己の健康を慮るために溺れむとする子供を放置する時、意慾の目標は自己の健康の保持である。之に反して子供の生命を助けてこれをその兩親に返し與へむがために子供を救ふ時、意慾の目標は子供自身の生存の喜びと子供を所有するその兩親の喜びとである。此處にこの對立の本質的な差別がある。前者に於いて人の求むるところは單純に自己の滿足である。後者に於いて自己を滿足せしむるものは他人の幸福である。自分の滿足は他人の滿足を計らひ、他人の滿足に分關することによつて生ずる同歡(Mitfreude)である。此の如くにして、利己主義と利他主義との對立は自己の滿足を目標とするとせざるとに存するにあらずして、その滿足の性質の差異に存するのである。

併しこれだけの規定ではまだ十分でない。此處に又、自己に對する尊敬を失はざらむがために、あらゆる利益と享樂とを捨てたり、自己を犧牲にしたりすると

いふ第三の場合がある。此の場合人の目標とするところは滿足を以て自己の人格を觀ずることである。その求むるところは、これによりて生ずる他人の滿足にあらずして、直接に此の如くにして生ずる自己の滿足である。而も何人も此の如き態度を名けて利己的だとは云はない。之を以て見れば利己主義の概念には更に立入つた規定が必要なことが明かである。

自己の人格の價値は人格價値(Persönlichkeitswert)である。利己的なのは人格價値の存在を求める意志ではなくて、人格とは異れる物的價値の存在を目標とする意志である。利己的價値感情は物的價値感情(Dingwertgefühl)である。利己的目的は物的である。利己的動機とは非人格的なものの實現を思ふ觀念である。

物的なるものの所有が滿足の情を伴ふ時、吾人はこれを利(福利Güter)と名ける。利は物的價値である。吾人は人格的價値を善(Das Gute)と名けてこれを利と區別する。利とは人間があるところのもの、人間の本質に屬するものにあらずし

てゞ人間の本質と區別さるるもの、人間によつて所有され利用さるゝものを意味する。利が直接に自己に、唯自己のみに滿足を與ふる限り、それは「自己の」利である。自己の利を保持し獲得し固執することを目標とするものは即ち利己的意慾並びに行爲である。

此の如く嚴密に利己主義を規定する時、利他主義も亦同時に嚴密なる規定を受ける。利他主義を嚴密に利己主義と對立するものとすれば、それは他人に滿足を與ふる物的價値の實現を目標とするものでなければならない。

玆に至つて再び繰返して問ふ、前の如く嚴密に規定せられたる意味に於いて人は利己主義者であるか、利己主義者に過ぎないか。多くの人はこの問題に對しても亦然りと答へる方に傾いてゐる。固より此の如き倫理說は嘗て明晰なる思想と

して構成されたことがなかつた、と云つても差支のないほど漠然たるものである。實際十分なる明晰に到達する時この説は死滅する。併しそれだけに、結局此の如き道德説に歸着すべき色々樣々の主張が愈々多く行はれてゐるのである。

彼等の説く所に從へば、人は元來野獸の如く、例之狼の如く、一切を貪りて自己のものとせむとする本性を持つてゐるものである。併し人には又思慮の力あるが故に、彼は自ら他人の財產に手を觸れれば、自分の財產も亦他人から手を觸れらるることを知つてゐる。自己の財產を安全にせむとすれば他人の財產をも亦尊重せざる可からざることを知つて居る。故に彼は利己的打算から利他的な行爲をするのである。

併し此の如き思想は人性の誤認に——特に人と人との內面的關係に對する誤認に——基いてゐる。他人の幸福と苦惱とに分ち與かる利他的若しくは社會的關心が本來人間に固有であることは、單に歷史と日常生活とがこれを示すのみならず、

人は必然にさうならずにゐられないとは又確定せられたる心理學的事實である。人は苟も自己以外に他人の存在することを知る限りどうしても社會的關心を感ぜずにはゐられない。それは感情移入（Einfühlung）の名によつて呼ばる可き心理的事實に基いてゐるのである。

我等は我等の周圍に我等と等しき多くの「人」を見る。併しその實我等が眼に見るのは「人」ではなくて、唯人體と、人體の運動と、人體を取巻いてゐる運動とばかりである。その外に我等は唯人の發する音聲特に言語を聴くのみである。然るに我等が「人」と云ふ時、それは唯動いたり音聲を發したりする肉體を意味するのではない。「人」とは人格である。感覺し表象し感じ欲し望み恐るゝ存在である。而も此等のものは凡て我等の五官の知覺には上つて來ない。この意味に於て人は嘗て他の人を、換言すれば他の人格を、見たことがなかつた。而も猶我等は他の人格の象（すがた）を心に持つてゐるのである。我等は何處から此の如き心象（ビルト）を獲たか。それ

は如何なる要素から構成されたか。
　此問題に對して可能なる解答は唯一つあるのみ。我等が直接に知り得るものは唯自己の人格ばかりである。直接經驗が我等に與へ得るものは唯自己の人格の心象ばかりである。從つて自己以外の人格に關するあらゆる心象は自己の人格に關するそれから引き出されたものでなければならぬ。我等は自己の中に發見するものを移して、これを他人の中にも在ると考へるのである。固より此の如くにして他に置き換へらるゝ自己は自己そのまゝではない。それは對象の性質につれて樣々な變容（モデイフイカチオン）を受ける。自己の人格の輪廓は他人と云ふ心象となる時、或點に於いて强調され或點に於いて弱められる。併し兎に角に他人の人格とは、我等の意識にとつては、自己以外の肉體中に置き換へられ、同時に樣々に變容された自分自身の人格に外ならないのである。
　例へば一人の人が悲んでゐるのを見るとする。その實自分の見るのは唯その人

の態度と面貌とに於ける一定の變化――恐くは涙か若くはその他の悲哀の表徴（しるし）か――のみである。これを以て悲哀を意味するものとするは自分の解釋である。さうしてこの解釋の根據となり得るものは唯自分自身の經驗のみである。然らば凡そ此の如き「解釋」は如何にして行はれるのか。

或人は答へて云ふ、それは類推推理（アナロギーシユルース）によると。併しこの解答は詳しく考へれば不可能である。所謂類推推理說に從へば、我等は先づ自分の悲哀が自分の顏面に於ける某種の變化によつて表出されることを知り、次に他人の顏面にこれと等しい變化が現はてゐることを認めて、之によつて他人の悲哀を推想するといふ順序にならなければならぬ。併しこの順序は事實に反してゐる。凡ての人が悲しい時に鏡をとつて自分の顏付（ゲベールデ）を檢査した譯でもなく、されぱと云つて我等は直接に自分の顏を見ることが出來ないのは云ふを須ゐざるところであるから、先づ悲哀に伴ふ自分の顏付を知つて、而る後他人の顏付に及ぶと云ふのは自然の順序ではな

い。我等が直接に見るを得るものは唯他人の顏のみである。感情と顏付との相關に就いての知識も亦先づ他人の顏付を觀察することによつてのみ得られるのである。併し我等が知り得るのは本來自己の悲哀のみに限る以上、我等は如何にして他人の顏付に於いて悲哀を認めることが出來るか。他人の顏付と自己の悲哀と――この二つは如何にして相繫がるやうになるか。

これに答ふるものは**本能**（Instinkt）の概念である。極めて多くの場合に於いて我等の遁場となるあの不可思議なるXである。

詳しく云へば事實は次の通りである。さうして唯次の通りでのみあり得るのである――自分が或る他人に就いてその顏貌に變化が現はれる事を見る時、何故とは知らず、或る定れる途に從つて自ら動き自ら感ぜむとする內面的傾向が自分の中に生じて來る。さうしてその自然なる作用を妨害する事情なき限り、この傾向は事實となつて現れる。現在の場合に就いて云へばその內面的傾向とは悲哀を感

ぜむとする傾向である。さうして自分は此の如き感情狀態にひき入れられて、少くとも傾向上悲哀を感ずるのである。併し自分はこの際の悲哀を、自ら悲むべき經驗に遭遇したためではなく、他の顏付によつて惹起されたものとして感ずる。自分の感ずるところに從へば、この悲哀は第一にこの顏付に結合してゐるものである。第二に此の如き顏付をする個人に屬してゐるものである。即ち自分は自己の悲哀を、換言すれば此の如くにして呼び醒されたる「自己」を、他人の顏付の「中に」（從つて又他の個人の「中に」）、「移入」して「感ずる」のである。此の途によつて自己の經驗する悲哀は直ちに他人の悲哀と解釋されるやうになる。感情移入とは實に此の如き事實に名けたる名である。

若しこの悲哀をこのやうな顏付をする他人が實際感じてゐるものと假定すれば感情移入とは又他人の內生を（この場合に於いては悲哀を）「共に經驗すると」（Miterleben）である。換言すれば感情移入はやがて同情（Sympathie）である。唯此際

に於いて忘る可からざるは、自分の意識にとつては、先づ他人の悲哀があつて然る後に自分の同情があるのではなくて、他人の悲哀は――一般的に云へば他人の内生と、心的個體としての他人そのものとは――自分の同情(感情移入)を基礎として始めて成立することである。從つて同情とはその實他人の感情に同ずることではなくて、單純に自己の感情を經驗することである。唯此の如き自己の感情は常に他人の肉體的現象に結合してゐるのである。この途によつて他人の肉體は、自分にとつて、內面生活を擔ふ者となる。個々の現象は自分にとつて生の發現となる。さうして心的個體としての他人は始めて自己にとつて存在するものとなる。故に他人とは自分が自分を材料として創造したものである。彼の內生は自分の內生から採取されたものである。自己以外の個體若くは自我は自己以外の肉體的現象を所緣としたる自己の投影(Projektion)である。自己の二重化(Verdoppelung)である。

固より他人の顏付を觀ることによつて惹起さるゝ悲哀は、自分の中に無から生

じて來るのではない。今この悲哀を經驗するためには、自分は既に過去の經驗によつて悲哀の何たるかを知つてゐなければならない。過去に經驗した悲哀が今この顏付を見ることによつて自分の中に再生するのである。但し茲に云ふ再生とは單に記憶心象として喚想されると云ふ意味ではなくて、再び實際の經驗となる傾向をも含めて云ふのである。

又上述の如き本能的感情移入は更に後に來る經驗によつて確保せられ若くは修正される。自分は親切さうな顏を見る。併し經驗はこの顏の持主が決して親切な人間でないことを敎へる。最初の感情移入は茲に於いて修正される。併しこの修正も亦畢竟本能的感情移入のする業である。感情移入は感情移入によつて修正される。感情移入を除いて感情移入を修正し得るものは何處にもない。さうして假令此の如くにして修正されたる後と雖も、自分に對する印象(Eindruck)としては最初の感情移入は猶存續するのである。例之親切らしい顏付の背後に冷淡不親切

惡意といふやうなものが隱されてゐることを認めた後に於ても、親切らしい顏付は依然として自分に親切らしいと云ふ印象を與へることを罷めない。

これは極めて重要なる事實であつて美的感情移入（Aesthetische Einfühlung）と實踐的感情移入（Praktische Einfühlung）との對立は實に此處に基くのである。美的感情移入とは、移入せられたる感情が對象の現實に協つてゐるかゐないかの意識に煩さるゝことなしに――若し現實に協つてゐるかゐないかの意識を知（Wissen）と名けるならば、あらゆる知と無關係に――直接印象にのみ依從する感情移入である。之に反して實踐的感情移入とは、それが當つてゐるにせよ當つてゐないにせよ、兎に角對象の現實に協つてゐることを要求する。換言すれば對象の現實に關する知を含んでゐる。さうしてあらゆる美的受用（美的翫賞Aesthetischer Genuss）は凡て美的感情移入に基き、あらゆる利他的感情や利他的動機は凡て實踐的感情移入に基くのである。

美的受用に於いて、人は人體や風景や建築の形狀や音樂の音響や節奏は愚か、單なる線や色の中にさへ自分自身の人格の感動を移し入れる。人は此の如くにしてあらゆる物象に魂を與へる。魂を與へられることによつて此等の物象は始めて自分にとつて美となるのである。畢竟美の感情とは客觀化されたる自己受用(Selbstgenuss)である。美的感情移入に於いて、人は外物の中に——外界の一點に於いて——直接に己れ自らを經驗する。

此點に於いては實踐的感情移入も美的感情移入と何の異る處がない。併し美的感情移入は移入せられたる感情が現實なるか非現實なるかの問題と何の關りもなきが故に、常に現實を目標としてゐる——さうして目標となるものが現實であると云ふ意識を根本假定としてゐる——實踐的態度を動かす力がないのに、實踐的感情移入は實踐上動機を與へる力を持つてゐる。人は苟も他人の心情を知れば、例之他人が或願望を抱いてゐることを知れば、その實現を妨ぐる事情なき限り、自

分自身の願望と等しくこの他人の願望によつても實踐的に規定されずにはゐられない。（これ「實踐的」感情移入の名ある所以である）。かくて人は他人の願望を充さむとする自然の衝動を感ずるのである。さうしてそれは單に他人の願望のみならず、その憂慮や希望や判斷などに就いても亦同樣である。要するに他人のあらゆる內面的態度は、自分がそれを知つてゐる限り、これに對應する自分自身の內面的態度となる傾向を持つてゐる。これは原本的な心理的必然性に從つてさうなるのである。

　美的感情移入が實踐上動機を與へる力を持つてゐないと云ふ事實は、一面に於いてその缺點たると同時に一面に於いては却てその長所である。それは美的感情移入の態度——**美的觀照**（Aesthetische Betrachtung）——は現實非現實の問題に煩さるゝことなきが故に、自ら又現實的利害の範圍から全然脫却してゐるからである。藝術中に表現せられたる人物は自分を害するとも出來なければ自分の御用を勤

めることも出來ない。彼の所有となるものが自分から奪ひ去られたものでもなく、彼に缺けたるところのものが自分の役に立つと云ふ譯でもない。美的觀照の本質は一切の利害や願望や嗜慾を忘れて藝術品の世界に沒入するところに在るが故に、藝術中の人物は固よりその願望を以て自分の願望を妨害することが出來ない、美的觀照の中に在つては自分の願望と云ふものが既に存在しないのである。故に實際生活に於いては利己主義によつて不純にされ妨害され、遂には全然抑壓されないとも限らぬ同情は、此處では純粹に濁りなく、十分その特質のまゝに行はれることが出來る。云つて見れば美的感情移入とは、同情の事實を純粹に表現して、我等にその本質を認識させる一つの實驗のやうなものである。

この實驗は我等に何事を敎へるか。若し同情とは、他人の願望や意慾や歡喜や苦痛から由來する利己的關心が悉く除外されるところに、始めてその十分なる力を示すものとすれば、同情とは必然的に利己的關心に對して獨立せるものでなけ

ればならない。同情を利己主義からひき出さうとするのは決して出來ることでは
ないのである。

從つて又利他的關心をそれからひき出すことも亦出來ることではない。前にも云へる如く利他的關心とは「實踐的」同情に外ならない。他人との同情は我等を驅りて利他的に行爲させる。從つて、同情が獨立せる事實であるならば、利他主義も亦我等の中に獨立せる根を持つてゐなければならない。（感情移入の事に就きては本叢書中の「美學」を參照せよ）

併し同情が——從つて又利他的動機が——利己的動機に對立して獨立を保つてゐることは單に美的同情によつて證明される許りではなく、實際生活も亦時として美的同情以上にこの獨立を我等に示すのである。人は自己の利害と矛盾するを

顧みず他人の喜憂休戚のために熱中することが出來る。のみならず彼は又己れ自らの利害を犧牲（Opfer）にすることさへ出來るのである。若し人は唯利己主義者として生れてゐるとすれば、如何にして此事は可能であるか。

前に云へるが如く此事をも猶利己主義によつて說明せむとする試みは依然として行はれてゐる。論者は先づ次の如く答へるであらう――利他的態度の結果が屢々自己の利益となることは實際生活の示すところである。此際に我等は利他的態度を練習して遂には自己の利益を齎さぬ場合にも猶利他的に行爲するやうに「慣れる」のであると。

併し現在の問題は習慣的な利他的態度ではなくて、他人の喜憂休戚に關する溫かな內面的同感である。此の如き同感が直ちに利己心の滿足から生じ得るだらうか。而もそれが一旦生じた後には、利己主義の立脚地から見て全然意味を成さぬ場合にも猶習慣上自己を主張し得るだらうか。此の如きは二つとも不可能である。

習慣（Gewohnheit）とはあらゆる興味を鈍痲せしめるものである。それ自身に於いて何の興味なきものを單純に習慣によつて價値あるものとするやうな力は何處にも存在しないのである。

此處にその天性上全然音樂に對する感受力のない人間がゐるとする。彼の音樂に對して無感覺なのは、利己主義的道德說に從へば凡ての人が他人の喜憂に對して無感覺なると同等の程度にあるとする。固より彼と雖も、其處に美しい人を見たり饒舌を樂むだりすることを得むがために、熱心なる音樂會出席者となることは出來る。併し此の如き習慣の力によつて、時の經るまゝに、彼も亦音樂そのものに內面的要求を感ずる音樂的な人間となることが出來るか。

彼の中にも或程度の音樂的感受力があつて唯それがまだ敎養されてゐないのならば、固より練習はその感受力を修練して遂に彼を音樂的な人間とすることが出來るであらう。併し彼の中に全然此の如き素質が缺けてゐる限り、彼は永久に唯

音樂以外の逸樂を求める爲に音樂會に出入するに止つて、音樂に對する內面的衝動の爲に從來主眼として來た逸樂を犧牲にする日なぞは何時の世になつてもやつて來ないであらう。如何に「習慣」の力と雖も無から有を生ずる奇蹟を行ふことは出來ない。

同樣に、利己心から出て他人に善事をなした結果、遂に利己心なしにも此の如き善事をなすことが出來るやうになるためには、利他的性情が獨立に人の天性に具つてゐることを豫定しなければならぬ。人が利己心から出て而も事實上他人に善事をなすことは、他人に善事をなすことの價値を經驗する機會を彼に與へる。此の如くにして利己主義の發動の根據の上にも猶利他的價値感情は喚醒されることが出來るのである。併しその爲には利他的價値感情が最初から人間の中に假睡してゐることを必要とする。若しそれがなければ、人が他人に善事をなすのは、永久にそれが自分の利益となる場合にのみ限られてゐるであらう。

或人は第一說と同樣の思想を、進化論的の響きを帶びて今人の耳には特に科學らしく聽える言葉によつて言ひ表した。その說に從へば、人は他人の援助を俟つことによつてのみその利己的目的を實現し得ることを發見した。彼は他人が「必要な」ことを悟つた。此の如くにして「數千年」を經るまゝに利他的傾向は生じたのであると。

併し人がその利己的目的を實現せむとした時、彼は單に他人のみならず又石や木や鐵も「必要」であつた。故に彼は此等のものを重要視した。併しそのために、人と木石との間には何の社會的感情も生ずるとなく、木石はその爲に人間らしい權利と尊嚴とを與へられることがなかつた。人は自分の利己的目的を妨げることを發見する每に、此等のものを拋棄し此等のものを蹂躪した。さうして「數千年」後の今日に於いても彼は依然としてさうしてゐる。人は唯此等のものを生物と見る時、換言すれば庶物崇拜的に魂を與へるか、美的に擬人するかする時、始めて

これを敬ひこれを勅る心を覺えるのである。

利他主義を利己主義より導き來らむとする第三の說も亦前二說と同樣に採るに足りない。その說と云ふのは卽ちかうである――人は自分の利益となる他人の行爲を利己的な動機から常に「賞讃に價する」(Lobenswert)と名けて來た。此の如くにして我等は到る處、行爲者以外の人の利益となる行爲が「賞讃に價する」と云ふ形容詞と結合してゐることを發見する。我等は我等があらゆる方面に於いて耳にする諸種の判斷を自分のものとすると等しく、この判斷をも亦自分のものとする。さうして他人に奉仕する行爲を「賞讃に價する」ものと思惟し、從つて此の如き行爲をするやうに驅られることを感ずると。

此處には思想の混同がある。物理的若くは歷史的事實に關する判斷ならば、他人の判斷が直ちに自分の判斷となると云ふのは正しい。併し或行爲を賞讃に價すると云ふのはかくの如き客觀的事實判斷 (Tatsachenurteil) ではなくて價値判斷

(Werturteil) である。それはこの行爲は如何なる性質を持つてゐるかを表すのではなくて、この行爲は判斷者の心を内面的に如何に動かすかを云ふのである。此の如き判斷は言語を以て直接に傳達することが出來ない。

美的判斷も亦價値判斷である。茲に自分にとつては全然興味のない一枚の繪があるとする。或人の口を極めてこの繪を嘆賞する言葉が自分に聽ゑるとする。自分は恐く嘆賞者が實際此繪に心醉してゐることを信ずるであらう。併し自分はそのためにこの言葉が意味すると同樣の價値を直ちに此繪に置くことは出來ない。固より嘆賞者がその言葉によつて從來自分の觀察の及ばなかつた美點を示し、如何にこの繪を正しく見る可きかを敎へるとすれば、彼の言葉は眞正に自分の美的評價を喚醒することが出來るであらう。併しこの美的評價は自分から發するのである。それは自分の内面から反響を喚起すものをこの繪の中に發見することによつて始めて行はれるのである。一般に美的價値判斷は自らその價値を内面に體驗す

ることによつてのみ成立するのである。

それは倫理的價値判斷に於いても亦同樣である。幾千の人が或行爲を高貴であると云ふ時、自分は恐くは彼等にとつてこの行爲が高貴に見えることを信ずるであらう。併し自分にとつては、それが自分の道德的本質と合致してゐることを悟る瞬間に於いてのみ、始めてその行爲は高貴となるのである。固よりこの事實は自分の倫理的評價が他人の判斷によつて喚起され得ることを妨げない。その際には、他人の判斷によつて始めて、倫理的に評價せらる可き事實の性質の全體が意識に上つて來るのである。

又自分が或民族に屬し或階級に屬するとき、自分はその民族若くは階級の内部に於いて、人間の性質や態度が常に特定の一面的な立場から評價されることを見聞して、同時に此の如き評價が正當なる所以の理由を聽かされる。その結果自分は周圍の影響のために評價の對象を同樣に一面的に觀ることを學んで、此の如き

評價を轉覆すべき他の一面を看過することに慣れて來る。此の如くにして慣習や傳統や、自分の身邊を支配して居る倫理的判斷や偏見などが又自分の倫理的評價を規定するやうになるのである。併しこの際に於いても傳染的に暗示的に作用するのは唯評價の對象となる事柄の見方並びに照らし方ばかりであつて、評價そのものは猶依然として自發的である。

最後に他人の價値判斷に苟合する事によつて或る利害の結果が生ずる時、人はその結果のために他人の價値判斷に苟合することも出來る。我等が屬してゐる大小の社會には或定れる評價の標準があつて、これに合致するものは賞せられこれに逆行するものは罰せられる。故に自己の態度に伴ふ社會的結果の觀念と、態度そのものの觀念との間に密接なる結合を生じて、精細なる自己檢察によるに非ざれば兩者を區別し得ぬ場合も生じて來るのである。この時自分にとつて價値があつたりなかつたりするものは唯この結果に過ぎないのに、自分は態度そのものを問

題にしてゐるやうに誤認する。併しその實自分の價値感情は唯この結果に結合してゐるので、態度そのものに對する評價は行はれてゐないのである。

要するに利他的性情は――それが存在してゐることは何人も疑はぬところである――決して利己主義から導き出すことが出來ない。それは決して假裝せる利己主義でもなく、また利己主義から作り出されたものでもなく、己れ自らの根を持つてゐるものである。さうしてその根とは人と人との間の避く可からざる同情である。自己と、自己の知れる他人の人格との間の内面的一致である。他人をして始めて自分にとつて「人」たらしむる彼の感情移入若くは同情である。利他主義を利己主義に歸着せしめむとするあらゆる試みは悉く、確立せる心理的事實に對する無知に基く。

茲に一つの疑問が生じて來る――若し利他心が獨立の根を持つてゐるものならば、この心が人を支配すると往々にして極めて微弱なるは何の故ぞ。

それには種々の理由があることである。第一に利他的動機は再生せるものなるが故に利己的動機よりも間接であり、他人を所縁として再生せるものなるが故に利己的動機の如く直接に自己の要求と交渉することが少い。從つて同情の作用(人を支配する力)も亦自己の内面から直接に湧く動機よりも弱いのである。固より此の如くにして他人の心持として再生する内面的態度と雖も、我等が思ひを其中に潜むること濃厚なるにつれて、その作用の性質も强さも、漸次に自分の内面から直接に湧くもののそれに接近して來る。併し事實上此の如き强さに到達することは決して容易なことではないのである。

固より他人の中に「這入つて考へること」(Hineindenken)は自己以外の人格に關するあらゆる知識に何時でも附隨して來る傾向である。併しこの知識は先づ經

驗によつて獲得さるゝことを要する。人は他人の顏付や言葉等を正しく解釋して、この人は如何なる人格であるか、この人格は今何事を心に經驗しつゝあるか、此等の事をその中から讀み出すことを學ばなければならない。人は學ばなければ人間通(メンシエンケンナー)となることが出來ないのである。

　而も人間を知るといふことにも亦種々の意味がある。或人にとつては他人の歡喜と憂苦とを知るとは單に言語上(ヲルト)の知識(ヰッセン)に過ぎない。彼は「歡喜」と云ひ「憂苦」と云ふ言葉を如何に用ふ可きかを知つてゐるのみで、この言葉が意味する事柄は彼の意識の中に把握されてゐない。若くは唯過ぎ行く影の如く意識の中にちらめくばかりである。此の如き知識には固より何の力もない。力あるものは唯十分の强さを以て內面的に對象を把握する知識のみである。これには感受性と精神的なエネルギーとが必要である。

　最後に利他的動機を力あるものとする第一の條件は自己直接の經驗の力强さで

ある。自己の喜びを心から喜び、身に降りかゝる禍を十分の深さに於いて感ずることが出來ないものは、他人の幸と不幸とにも十分に同情するが出來ない。自己の禍福に對する歡喜と憂苦とはそれ自身に觀れば利己的である。故にその限りに於て、豐富にして强烈なる利己的價値感情は利他的價値感情の第一の條件である。さうして利己的價値感情は經驗につれて廣くなり又深くなる。從つて利他的價値感情も亦それにつれて始めて廣くなり深くなることが出來るのである。

一面にはまた利他的價値感情は個人と人類との相關が發展するにつれて發展する。この相關が複雜となり內面的となればなるほど、個人と個人とを繫ぐ橋梁が益々多くなり、この橋梁を通じて自他の交通と利他的同感とが容易に媒介されるやうになるのである。さうして利己主義はこの間に働いて利他主義に導くための一つの出發點となり一つの通路となる。關係は最初に相互の保護相互の援助と云ふが如き利己的動機によつて結ばれる。さうして此の如き動機の發動が同情的價値

感情を喚び醒す機縁となるのである。

就中最も重要なるは、此の如き相關が廣くなるにつれて人と人とは單に外面的のみならず又内面的にも同等であると云ふ事が理解されて來ることである。「人」("Mensch")と云ふ一般概念は最初主として外面的構造と生活法との共通を意味するものであつた。併しそれは内化され、豐富なる内容を與へられて、「人」とは同樣の要求と共通の目標とを持つ存在とされるやうになつた。希臘人にとつて凡ての異人は猶野蠻人であつた。基督敎に在つては、凡ての人は神の子であり、神の子となるために呼ばるゝものである。

此の如くに觀來れば、種々の意味に於いて、利己主義は第一次的であり利他主義は第二次的である。固より利己主義のみの原本的支配は作り事に過ぎないが、利

己主義の原本的首位は單に理解し得べきのみならず又自然(Natürlich)である。

それは原始人と小兒とにとつては、あらゆる意味に於いて自然である。或意味に於いてはそれは我等にとつても亦自然である——卽ち精神の鈍痳と怯惰と無思慮とが自然であると云ふ意味に於いては。利己心の中に籠居することは實に此の如き鈍痳と怯惰と無思慮とに外ならないのである。

併し此の如き精神狀態は一面から云へば又「自然」ではない。月が我等の眼に見える通りの大きさと形ちとを持つて、我等の眼に見えるところに——例へば隣りの屋根の少し上に——懸つてゐると云ふ第一印象を與へるのは自然である。併し徹頭徹尾この印象に信賴して月を攫むために隣の屋根に上るのは、それは自然ではない。此の如き場合には、直接に我等の前に現れざる天文學上の事實を勘定に入れて、彼の第一印象を修正するのが卽ち自然である。

嚴密にこれと等しく、ある可き事とある可からざる事との判斷に於いて、又こ

れに從ふ行爲に於いて、直接の個人的經驗によつてのみ規定されるのは、それは自然ではなくて不自然である――例へば自己の樂みを追ふために路傍に横る貧者を看過するが如き、又缺乏に惱む他人のことを忘れて自己の所有を享樂するが如き。自己の享樂も固より一つの事實である。併し他人の困苦も亦同樣に一つの事實である。若し我等が後の事實をその考へらる可きが如くに考へるならば、前とは異つた態度をとるのが當然と見えて來るであらう。此の如くにして最後には、人生の慘苦を忘れることは、月の大さと位置とに關する素朴なる判斷と同樣に不自然と見え無思慮と見えるに違ひない。

而も道德上の無思慮は更に高い程度に於いてこの名に價する。凡ての人は天文學者ではないが、凡ての人は人間である。天文學上の事實は天文學者の教へを信じなければわからないが、人生の慘苦は我等が自ら見證するを得るところである。從つて我等が慘苦に惱む者の魂の中に入り込んで、彼等の懊惱と彼等の甲斐なき

苦闘との内面的事實を共感するには何の妨げもないのである。さうして我等が利己主義者である間、我等は此の如く蔽ふ可からざる事實を無思慮にも看過するのである。

更に一歩を進めて之を思ふ、我等に無視するを許されざる人と云ふもののある限り、天文學者ならぬ我等に月は何の關するところぞ。自然的事實の認識は如何に重要であつても、それは人間の慾求（ベヂユルフニス）に協ふが故にのみ我等にとつて價値があるのである。從つて人間の慾求（ベヂユルフニス）と此の如き慾求（ベヂユルフニス）を持つ人間とが我等にとつて先づ重要なるものである。人にとつて人ほど關係の深いものは一つもない。この重要なるものを無視する點に於いて利己主義の無思慮は頂點に達する。利己主義を道徳上の原理とする時、それは主義として掲げられたる無思慮なるが故に、單に無思慮に止らずして又實に狂愚である。

最後に此の如き道徳原理は己れ自らを破壞する。我等が純然たる利己主義者た

る限り我等は唯凡ての人が我等に奉仕することを要求するを得るのみである。之に反して利己主義者となれと他人に要求する時、我等は彼等が彼等自身の利害に奉仕する權利を承認するのである。併しこの承認は我等を利他主義者とする。

第二章　道德上の根本動機と惡

動機の種類は未だ利己と利他との二つによつて盡されてゐない。我等は既に前章に於いて、自他の利を論外にして專ら自ら尊敬することを得むがために、その行爲と態度とを決定する場合あることを見た。これも亦利己主義であらうか。

固より強ひて利己主義の概念を其處まで擴張するは人の自由である。併しそれは普通の用語例に反する。用語例に從へば「利己主義者」とは、その行爲によつて自己の人格とは異れる物的の利を自己の所有とせむと努力するものである。自己の利と享樂とを捨てゝ自己活動の方式に滿足を求めむがために行爲することは――或る物象（オブイエクト）が自分のために或性質を持つてゐてくれることを要求するのではなく、吾自らがこの行爲によつて、吾自らに或物として見ゆることを要求することは――それは利己主義の反對である。此の用語例に反して強ひて擴張されたる利

己主義の概念は、全然反對せるものを併せ含むが故に、それは倫理學上無價値である。實際我等は何であるかと我等は何を持つかと——我等と物の世界と——の對立以上更に根本的な對立は我等にとつては存在しないのである。

同時に自敬(Selbstachtung)の動機は又利他でもない。我等は自敬を目的として行爲する時唯自己のみを考へる。他人に對する顧慮は此際何の關りもない。

從つて利己主義と利他主義との對立は自敬の動機より出る行爲にとつては無意義である。此の如く自敬の動機が儼存するのに、多くの道德學者が人間の行爲を考察するに際して、唯利己と利他との動機を對立せしむるに滿足するのは實に度外れの皮相見である。彼は物的價値感情である。此は人格的價値感情である。詳しく言へば人格的價値感情の一種なる自己價値の感情である。さうして後に至つて明なるが如く、人格的價値感情こそ眞正に倫理的なる根本動機である。故に彼の道德學者等は彼等のする區別によつては眞正なる倫理の範圍に到達してゐない

のである。

或は曰ふ、自敬の動機はそのまゝに利己的ではないが、それは利己主義に歸着させることが出來ると。詳しく云へばその説は次の如くである――自己の價値を形成するものは唯利己的目的を實現するに堪へる自分の能力でなければならない。自ら自己を尊敬するとは、この能力を自覺して自ら喜ぶことである。この能力によつて生起すべき利と享樂との味を豫め嘗めて見ることである。さうして自ら尊敬することを得むがために行爲するとは、この先嘗の味を失はぬやうに行爲することでなければならない。約言すれば自分の人格は――自分が何であるかは――唯利を得るための手段として始めて價値があるのであると。

併し利己的目的を實現する能力を自覺して自ら幸福を感ずる意識は、この目的が實現せるための歡喜とは既に性質を異にしてゐる。福利は偶然の僥倖によつても自分のものとなる。併しこの場合には自分がこれを獲得したのだと云ふ特殊の

満足がない。前者に伴ふ自負（誇りStolz）の感情と力の意識（クラフトベウストザイン）とが此處には缺けてゐる。

次に近來の流行に從つて野蠻人を考察の對象とする。彼等の中には自負の感情を捨てゝ匍匐するよりは寧ろ拷問の苦に堪へても自己を主張せむとする者がある。彼等の中には又一切の逸樂を捨てその生命を犠牲にしてさへも復讐を遂行せむとする者がある。彼が復讐せずにゐられないのは、一つには復讐しなければ彼は自分の眼に小さく弱く臆病に見えるからである。彼は自ら大きく強く優れたものと感ずることを欲するからである。二つには彼はその仲間から輕蔑されることを欲しないからである。而も他人の輕蔑は要するに自分の輕蔑である。自分に對する他人の輕蔑は、自分がこれに同感して一緒に自意識の否定をやる時始めて自分にこたへるものとなる。從つて他人の尊敬を求める努力は常に自敬を求める努力である。前者が若し原本的ならば自敬の動機も亦原本的でなければならない。

更に小兒を見よ。彼等は毆たれてもすかされても昂然として自分の意志を主張する。さうして唯痛い目を見ると云ふ結果を齎すに過ぎぬ場合にさへ、自分の意志が通れば凱歌をあげる。

又小兒の遊戯を見よ。彼等は利用の見地からこれをするのではなく、建設したり破壞したりする活動そのものに幸福を感ずるのである。其處には固より成功の喜びがある。併し彼の主として求めるところは活動の喜びである。故に成功の喜びは易樂に目的を達すれば達する程大なるに關らず、彼は寧ろ相應に大なる困難と戰つて其處に自己の力に對する誇りの意識を味ははむことを喜び、自己の力を用ゐる餘地なき玩具や大人の手傳ひなどを嫌ふのである。

物學びに於ける小兒の喜びも亦誇りの感情に負ふところが多い。人生に於ける物學びの用に就いては、小兒は未だ知るところがない。彼は唯學ばむがために學ぶのである。さうして彼が物學びに於いて名譽心深く一番にならむと欲するのも

畢竟自己の優良に價値を置くからである。固より此處にも亦活動の喜びと成功の喜びとを區別する必要はある。物學びに於ける成功は知識である。小兒は知識慾の多いものである。併し知ることそのものゝ喜びにも增して彼は搜索と發見との喜びを求める。彼は子供の能力を超過しない限りの知的勞苦を求める。

　更に一步を進めて少年を見よ。自己活動の方式に伴ふ喜びが如何に多樣の姿に於いて現れてゐることだらう。我等は此處に大膽なる冒險の喜びを見る。だじぶかずに障碍に對抗して立つことの誇りを見る。反抗的に、恐くは笑ひながら、苦痛に堪へて唇を噛む姿を見る。我等は、面白いもの若くは有用なものが與へられたためではなく、自己の中に或力を發見してその生きて動いてゐることを認めたために、少年の眼が輝くことを見る。此の如きは悉く自敬の動機が利己の動機から獨立してゐることを例示するものである。

　それが何の報償を持來さねばかりではなく、唯嘲笑と迫害と十字架とを齎すに

過ぎぬ場合に於いても、敢然として自分の正しいと認めるところを固執するは、特殊の意味に於いては倫理的な自敬である。併しこれも亦その根柢に於いては前述の諸例と同樣なる事實である。その特殊なる內容と價値とは如何に相異するにもせよ、兩者の根柢に橫るものは同一の自我感情（Selbstgefühl）である。從つてこの倫理的自我感情も亦利己的思量から生じたものではあり得ない。境遇又は技術の力によつて、眞底から利己的傾向のみを持つ人間の中に、自敬の心を養成し出すことは出來る業ではない。

寧ろ所謂敎育の結果は主要な點に就いて云へばこの正反對である。其處には、自由なる活動の力と誇りとを——育成する代りに却つてこれを破碎して、奴隸的に賞罰に操られて行動する者、盲目に習慣の規矩に從ふ者、怜悧に利害を商量する者を造る時、自ら偉大なことをした積りでゐる敎育術がある。其處には人を機械の有用な輪とするところに、その最高の目的を認むる政治術がある。

さうして常に自欲の動機に從つて行爲する者は、人生の自然競爭に於いては、決して幸運の寵兒ではない。外面的幸福を追ふ者は、寧ろ境遇の力に、偶然の氣まぐれに、權力者や「有力者」の意志に、輿論の偏見に、自己を屈する必要がある。衆俗と共に、衆俗の偶像に御氣に入るやうに、萬歳(フラー)と云つたり十字架につけよと叫んだりする必要がある。

人は特に我等の時代を呼んで、心情の唯物主義(Materialismus der Gesinnung)が支配してゐると云つた。それは顧慮するところなき外面的福利の追求を意味してゐるのである。さうして人は又この「唯物主義」と並べて「追從的勤勉」(Strebertum)を擧げた。併し後のものはその實同じ事實の他の一面に過ぎない。成功萬能は、換言すればあらゆる形に於いて自敬を犧牲にすることは、實に心情の唯物主義を有効に遂行するための方便である。この方便を蔑視して自己に忠實にのみ行爲せむとする者は、馬鹿と見られ、人から追ひ出され、運命から粉碎される危

險がある。假令此の如き危險は事實とならないまでも、この危險に對する恐怖は自敬の心を「教育する」に不利なる方便である。

併し此の如く事例によつて證明するまでもなく、自敬の動機を利己的動機やその他の動機から生じたものとするのは、心理學的事實に照して既にあり得べからざる思想である。この動機は獨立に、凡ての他の動機と相並んで、人性から生じてゐるのである。

然らば凡そ如何にして我等の中に滿足の感情が生ずるか。物象に就いて云へば、一つの物象が自分の知覺に上るとは、それが自分の內面に攝取さるることを要望することである。此の如き物象の要望は、自分の精神全體の組織に、並びにその時精神內に行はれてゐる他の諸の內容に、如何に關係するか。兩者は共鳴するか背反するか。前の場合に生ずるものは滿足の感情である。後の場合に生ずるものは不滿の感情である。凡そ感情とは、如何に精神の一つの動きが、精神の全體と、

並びにその時の他の精神内容とに適合するか、この相關の方式の直接なる意識的反映である。この一つの動きが、その性質上力あるものであればあるほど、又その中に多樣の趣が豊かに現れてゐればゐるほど、さうしてこれと精神全體との一致が完全であればあるほど、滿足の程度は益々高くなる。要するに一つの物象が與ふる滿足とは、精神が自由に物象をとり入るゝこと（識得すること）に伴ふ快感である。物象の知覺に即して精神が自由に活動することに伴ふ快感である。但し此處に云ふ「自由」とは自己の活動が自己の本質と一致することを意味するのである。

然るに此處に又物象識得の活動と相並んで、精神の自發的（スポンターン）な活動がある。願望や意慾や、目的を立つることや、内面的に勞作することや、此等の活動は皆自發的活動である。さうして此等の自發的活動も亦その力の强弱につれ、その多樣の程度につれ、その精神全體との一致不一致につれて、樣々な程度の快と不快とを與へる。

併しそれは自己に、自己の自發活動に、自己の自發活動によつて自己を自覺する主觀に關係する點に於いて、物象に伴ふ快感と相異する。それは自我感情である。さうしてそれが積極的に滿足を與へる限り、自我價値感情（Selbstwertgefühl）として物象的價値の感情に對立する。從つてこの二つは我等の價値感情の並立せる方向である。凡そ我等の心的活動は我と物との交戯（エクゼルシピール）である。この交戯の中に在つて兩種の價値感情は相互に消長交替しつゝ、而も同樣の法則に從つて成長して行く。一方を他のものに歸着せしむることは不可能である（「美學」參照）

然らば自我價値感情が往々にして我等の行爲を規定すること極めて少きは何の故ぞ。第一にそれは外界の物象が我等の意識にとつて最初のものだからである。人格は感覺の對象から最初の內容を與へられて後、始めてこれにより之に對して

自發的に活動することが出來る。さうしてそれはこの活動に於いて始めて自己を自己として自覺することが出來るのである。

第二に人の關心も亦最初に外界の物象に向ふ。それは外界の物象が最初に食養と保護とを與へて人の存在を可能にするからである。先づ存在することは人格として存在することの豫備條件だからである。固より生存のための戰ひに沒頭する者と雖も、徒らに享樂に溺れて自他のために働く力を失へる者に比すれば、確かに自負の感情を持ち、人類の尊嚴（アーデル）に與かる權利を持つてゐる。併し更に豐富なる人格の開展と更に廣大なる自我の意識とはこの人に拒まれてゐるのである。

從つて自我價値の感情は利他的價値感情と等しく或る發達の法則に從つてゐる。發達の條件の重なるものは次の三つである。

第一にそれには物質的生存のための戰ひに於ける或程度までの自由が必要である。この事は既に前に述べた。

第二に經驗が複雜になり、眼界が廣くなり、新なる種々の慾望が發生するにつれて人格は豐富になる。新なる利己的慾望も亦自我價値感情に新なる內容を與へ得るのである。

第三に最も重要なるは、人と人とを外より近づけ內より結合する社會的關係の發達である。人は如何なる人と雖もそれ〳〵に或る程度の人格的價値を持ち、從つて又或程度の自意識を持つてゐるに違ひない。併しより高き階段に對する觀念を涵養する機緣なき限り、凡ての人は又現在の程度に甘んずる危險を持つてゐる。この時最も多く此の如き機緣を人に與ふるものは實に他人を知ることである。他人に照して自ら檢査することである。凡そ他人が或點に於いて「人」として自分以上の段階に立つてゐることを見るとは、自分自身の人格が觀念上その點に於いて高めらるゝことを意味する。故にその人の長所が理想的となればなるほど、換言すればその人を見ることによつて吾自身の人格が觀念上高めらるゝことが多ければ多

いほど、我等はこれを高く評價する。從つて此の如くにして最後に造り出された理想的人格の表象を前にする時、此の如き觀念（イーデル）上の自己高揚を更に事實上自己の人格中に實現せむとする憧憬と努力とが必然的に我等の中に生じて來る。その憧憬と努力とは他人の内面に立入つて考へることが、換言すれば他人を理解することが、十分になるに從つて强くなるのである。さうしてそのためには如何に社會的關係の發達が必要であるか、これは既に利他的動機の發達を說くに當つて明かにした所である。

　但しこの三つの要素は唯本來人性の中に與へられてゐる評價の法則が實現するための條件であつて、自己の人格の價値内容を豐富にせむとする努力そのものが此等の要素の所產ではないのである。

上述の三要素を裏返しにすれば、物質的生存競爭への沒頭と精神的眼界の狹さと人間の孤立とは、高級なる自己價値を求むる努力の障碍である。さうしてもう一つこの障碍中に數ふ可きものは、人が自己價値の幻影を造つて之を眞正の價値と妄想することである。人が「善き」名を持ち富を持ち追隨者を持ち勳位と稱號とを持つ時、その人が自分を他人よりもより善いものと思ふ事は、不思議にも廣く行はれてゐる事實である。

固より事實上彼は他人よりより善くあるかも知れない。彼の所有する福利は自己の才能によつて獲得したものであるかも知れない。併しそれならば彼は此の如き外面的福利なしにも——運命が彼に成功を惠まなかつた場合にも——猶他人よりもより善いのである。彼が現在運命の恩寵を受けてゐることに就いては、唯運命を讃美するがよい。彼は自ら運命ではないのである。

若し又偶然のみが彼に此の如き福利を與へたとすれば如何。その時と雖も福利

が福利として價値を有することは云ふ迄もないが、此の如き福利の價値が彼その人の價値を意味しないことは、猶彼といふ人が福利といふものではないと同樣である。而も多くの人が此の如き轉置を敢てするのは、自らあるところの少いものは自ら持つところのものを——出生の偶然や他人の痴愚や歷史や「神樣の恩惠」が彼に與へたところのものを——誇りとすることを得策とするからである。

固より此等のものは、例へば富は、富者の人格に貧者よりも種々なる方式に於いて働く可き可能性を與へる。さうして此の如き働きは單に富に根據を持つてゐるのみならず、又人格そのものの中にも根據を持つてゐることは勿論である。然るに我等は、二つの要素の共働に根據を有する事實を解釋する時、最も目に立つ一つをとつて、これのみをその事實の根據と見る傾向を持つてゐる。月は太陽の光を反射して輝くに過ぎないのに、我等は直接に月そのものが光ると見ようとする。同樣に我等は又富によつて始めて可能にされる我等の働きを人格そのものに

內具する能力と見る。さうしてその働きが大きければ大きいほどその人格の能力を偉大なりと見る。假に月を我等の如く意識的存在となし、同時に我等の如く無思慮なりとすれば、恐らく彼は自光の天體として自ら誇るであらう。恰も幸運の太陽我等の上に照る時、我等が自ら誇りとするが如くに。

更に特殊の注意を要するは名譽（Ehre）である。眞正の名譽は唯我等の眞に所有するもの、換言すれば我等の人格の高さでなければならない。尊敬（Ehrung）は他人の心內に行はるゝ作用として名譽とは全く別物である。固より我等の名譽が、この尊敬に價してゐる場合には、我等はこの尊敬を喜ぶ可き理由を持つてゐる。併し我等の名譽そのものはそのために多くも少くもならないのである。

又我等の名譽が他人から受ける尊敬と同高に達してゐない場合には、二つの反對せる可能性がある。若し我等が強く明かな人格を持つてゐるならば、我等の中に葛藤が生じて內面的缺乏の意識が却つて强くなる。我等は羞恥を感ずる。若し

又我等が不透明なる弱者ならば、我等は他人の尊敬を以て己れの乏しき名譽に代へ、自欺の作用によつて名譽意識の昂進することを感ずる。此の如くにして我等は到る處に人々が自ら尊敬名聞追從阿諛の網を張つて、これによつて廉價に所謂「名譽」を得ることを見るのである。或ものは尊大なる可き理由なきほど益々尊大に振舞つて他人を欺き、欺かれたるものゝ尊敬によつて自己の名譽の缺乏を塡合せようとする　又或者は一種の默契を以て交換的に尊敬し合ひ、相互に欺き合ふ。さうしてその空しさは萬人の知る所なるに關らず、これを自分の手に握れば現金に通用させて己れの「名譽」の役に立てようとする。これは子供じみた勿體ぶつた遊戲である。併し多くの人にとつて確かにこの遊戲は必要である。實際自分の持つてゐる名譽だけで我慢をしてゐなければならないとすれば、それは彼等にとつて餘りに不利益であるであらう。

併しかく云へばとて上述の福利が倫理的効果を持ち得ることを否定するのでは

ない。財産は人格に發動の機會を與へ、その發達と開展とに役立つ。又尊敬は强く明かなる人格に自己の缺乏を意識せしむると共に、自己の所有する價値と他人が外より自分に與ふる價値との間の愧づ可き矛盾を征服して、眞正にその尊敬に價する人とならうとする慾望を刺戟する。

これがNoblesse oblige（特權は義務を强ふ）の眞正の意義である。それは尊敬が必然に尊敬に價する心情と功業とに驅らなければならないことを意味する。それは高貴なる者にとつては自己の身に荷ふところを外にしては別に名譽といふものなきことを意味する。それは自ら人生に負ふてゐるところを運命の恩惠によつて得たるものによつて——名と富と尊敬との如きものによつて拂ふのは唯下劣なる者の事であつて、高貴なる者は常に自分があるところのものによつて、自己の力で行へるところのものによつて、之を拂ふことを意味する。

物的價値感情の場合に利己的價値感情に利他的のそれが對立してゐたと同じやうに、人格的價値感情に於いては自我價値の感情に同情的人格價値感情(Sympathische Persönlichkeitswertgefühl)が對立する。これは我等が區別せむとする價値感情若くは動機の最後の種類である。

利他的價値感情の場合と等しく同情的人格價値感情の基くところも亦感情移入と云ふ心理的事實である。但し前者の基礎となる感情移入に於いては、我等は物象によりて惹起さるゝ歡喜憂苦その他の感情を他人の中に發見するに過ぎないのに、後者の基礎となる感情移入に在つては、我等はその內面的活動の方式とその人格的本質とをも亦他人の中に發見する。從つて我等は他人の魂が如何に動くか、他人の魂が本來如何なる性質を有するかを見る時、自分自身の內面的活動方式と自分自身の人格的性質とに對する時と等しく、價値又は不價値の感情を經驗せずにはゐられない。この經驗は他人の存在を「知る」ところに始つて、他人の人

格の中に「這入つて考へる」ことの深さに從つて益々鮮かになるのである。

同情的人格價値感情の對象となるものは直接に他人の人格そのものである。彼等の内面的活動方式や人格的性質はそれが他のものの——例へば利己的關心の——用に供せらるゝがために始めて價値を得るのではない。此の如き價値感情又は動機の獨立は個々の事例の明示するところである。

再び野蠻人の例をとらう。野蠻人は強き者、驕傲なる者、苦痛に堪ふる者、復讐する者を——恐くは又特に狡猾なる者を嘆稱する。換言すれば彼は此の如き他人の人格的性質を積極的に評價する。固より此の如き評價の中には、強者は自分の味方として頼み甲斐があると云ふ利己的感情もあるであらう。併し彼の驚嘆(Bewunderung)の感情は此の利己的滿足とは全然別種の者である。驚嘆の感情に特殊の色彩を與ふる偉大と崇高との快感は利己的滿足からは生じて來ない。例へば我等に利益を與へる物象も亦我等を喜ばせる。併し我等はこの物象を驚嘆しは

しない。又敵の弱と愚とは味方の强と智と等しく野蠻人に利益を與へる。併し彼はその爲に劣弱なる敵を驚嘆せずして却て之を輕蔑する。これを以て見れば驚嘆とは利己的思量によつて說明することの出來ない、直接に驚嘆の對象そのものに適用さるゝ感情であることは明かである。

他人の人格價値に對する意識は旣に他人の人格と才能とに對する嫉妬(Neid)と、これより生ずる憎惡(Hass)と、これに件ふ毀傷の喜び(Schadenfreude)との中にも現れてゐる。野蠻人が――更に著しきは我等が文明の眞中に於いて遭遇する道德的低級者が――自己以上の人格を、强者を、自ら恃むところある性格を憎むは何の故ぞ。此の如き人格がその弱點を示す時直ちに歡呼の聲を揚ぐるは何の故ぞ。答へて曰く、それは野蠻人や道德的低級者がその嫌忌する人格の道德的偉大を感じて否々ながらも之を承認せずにはゐられないからである。この人格に自己を比較して自己の人格の二重に小さく憐む可きものに見ゆることを感ずる

からである。彼の眞正に嫌忌するところは自己の人格の小ささ見すぼらしさである。自己より優越なる人格に對する憎惡はその實その人の人格的偉大に對する尊敬で自己自身に對する輕蔑である。それは彼を尊敬し此を輕蔑するとを强ひらるゝための烈しき不快である。さうして毀傷の喜びは、偉大なるものが小さくなるために、再び己れ自らを比較的大きく感じ得るくつろぎの喜びである。其處には自己を測る標準となるものを小さくすることが、自己の價値を大きく見積らせる理由となると思ふ妄想(ワーン)がある。この妄想は、或物を大きいものゝ傍に置く時それは二重に小さく見え、之を比較的小さいものの傍に置く時それは比較的大きく見えると云ふ「視覺的」錯誤と全然同樣である。之を要するに優越なる者に對する嫉妬や憎惡や毀傷の喜びと雖も、自己の價値を求める動機と他人の人格的價値を認める感情とから生れてゐるのである。實際この種の嫉妬と憎惡と毀傷の喜びほど直接に。同情的人格價値感情の力を——同時に自己價値の感情若くは動機の力を

——示してゐる者はない。唯其處には、此の如く他によりて己れを測る際に、他を小さくすることによつて自ら大きくなると思ふ妄想が加つてゐるのである。

此處にも亦自分は問ふ、同情的人格價値感情が往々にして極めて微弱なる力を有するに過ぎざるは何の故ぞ。それは一つには、前述の如く他人の偉大と强健と自由とが自己の矮小と病弱と窮屈とを一層顯著に感じさせるからである。二つには、此處にも利己的關心が機先を制して、福利の問題が善の（人格的價値の）問題を壓迫するからである。精神の怯懦と局小とが我等を妨げて、他人の人格の內面的本質に透徹することや、確實に他人の特色を認めて純粹にこれを評價することや、その眞正にして十分なる價値を我等自らの中に共感することを許さないからである。併し最後に最も重要なるは、自己の道德的威嚴に對する感覺を缺くも

のは又他人の道德的威嚴をも理解し尊重することが出來ないと云ふことである。他人の道德的威嚴を重んじ劬ることを忘れて、却つて强ひて他人を貶めようとすることは、その人自身の道德的意識が惡い狀態にゐることの一つの表徵である。

さうして我等はそれがさうならずにゐられないことを知つてゐる。他人の人格は要するに自己の人格の變容されたる多様化である。從つて他人の威嚴は自己の威嚴である。他人の名譽は自己の名譽である。他人の偉大は自己の偉大である。他人の内面的な廣さと自由とは我等自身の擴張並びに自由化である。他人が自分にとつて人格と見えれば見えるほど——他人が單純なる肉體でなくなればなくなるほど、この趣は益鮮かになる。さうして自分自身が人であると云ふ意識が我等の中に明かになればなるほど他人も亦益確實に我等にとつて「人」に（人格に）なるのである。故にさうなれば我等は自己に就いて尊重する所を他人に就いても亦尊重せずにはゐられない。若し他人に對する時力强くこの意識が壓し迫つて來な

いならば、我等は又自分の人間的價値に對する意識をも缺いてゐるのである。
高貴なる者、偉大なる者、自由なる者、自ら恃むところある者は、他人も亦高貴に偉大に自由なるものとして自ら感ぜむことを冀ふ。彼はあらゆる才能とあらゆる正善とあらゆる善良にして正當なる意志とを尊重する。道德の國土に於ける帝王は、眞正に「神に惠まれたる帝王」は——それは即ち眞正の人である——他人も亦帝王とならむことを欲する。眞正の君主人（Herrennatur）はあらゆる形式に於ける奴隷主義を嫌ふ、他人が自己に對して奴隷となり奴隷として振舞ふことをも亦嫌ふ。自ら眞實なる者は、眞實の價値が心に沁み透つてゐる者は、阿諛や卑屈や匍匐や盲從を嫌惡する。之に反して他人が奴隷とならむことを——自卑し阿諛し屈讓し盲從せむことを欲する者はその人自らが奴隷人（Sklavennatur）である。さ君主らしく借上なる者、傲慢に暴君的なる者には道德上の自負が缺けてゐる。されぱこそ我等は到る處に傲慢なる者は自己以上に强き者に逢へば屈從的な者に變

ることを見るのである。又奴隷や婢僕は君主の眞似をすることを許されゝば直に君主氣取りになることを見るのである。我等は前に唯物主義と成功萬能宗とか現代の常識とされることを見た。運命や他人の弱さによつて僥倖を得たものゝ君主氣取りはこれに加はる第三の同盟者である。それは成功萬能宗と同じ根から生えてゐるのである。

翻て同情的人格價値感情と利他的な物的價値感情との關係を見るに、其處には依從關係が支配してゐる。利他的價値感情が同情的人格價値感情に依從してゐるのである。

一人の人がその卑劣なる行爲の成功を歡んでゐるのを見るとする。その時この人の歡びが我等の中に喚醒すのは、同歡ではなくて不快である。それはこの人の

歡びがその惡い心情に基いてゐるからである。我等が同情と共鳴とを感じ得ざる人格の根から生えてゐるからである。前章に說けるが如く、我等の共感する他人の經驗は、自ら同樣の經驗をしたと同じやうに我等の內面に作用する。故にこの場合成功せる惡行に伴ふ歡びは、我等自身が同樣の行爲を行つてこれに歡びを感ずるときと同じやうに我等の中に作用しなければならない。我等は自ら此の歡びを恥ぢ、此の歡びを非とする。故に又此の如き他人の歡びを非とするのである。

この事を更に一般的に云へば、他人の快と不快とに對する同感は直ちに我等の中に行はれるのではなくて、この快不快と、この快不快によつて表示さるる他人の人格が、我等の人格の中に反響と同情とを喚起するを得る時にのみ行はれるのである。さうして此の如き同情は同情的人格價値感情である。故に上述の如き同感若くは「利他主義」は同情的人格價値感情かその可能性かを豫備條件としてゐる。外界に於ける快は、我等が其處に人格的價値を感ずる時にのみ我等を滿足させる。

從つて我等の意慾の目標となり得る。快の動機力は人格的價値をその自然の――從つて又必然に倫理上の――基礎としてゐる。この意味に於いて人格的價値感情は眞正なる倫理上の根本感情である。

併し人格的價値の問題に深入する前に、もう一つ人間意慾の動機一般に關する問題がある。倫理學は上來區別して來た諸種の動機の一つが存在しないことを要求することが出來るか。若くは此等の中の或もののみが我等の中に働かむことを要求することが出來るか。

云ふまでもなく此の如き要求は凡て無意味である。倫理的要求は我等の倫理的意識の表現である。我等の最も固有なる本質の表現である。從つて此の如き倫理的要求が、心理的必然に從つて我等の本質中に含まれてゐるものと、其處から必

然に生れて來るものとを禁止するが如きはあり得べきことではない。さうして上に列擧した諸種の動機が悉く我等の中に存在することと作用することゝは、拒む可らざる心理的必然である。

我等は我等が倫理上に非とするところを名けて惡（Das Böse）と云ふ。我等は必然に人性に具備するものを非とすることが出來ない。從つて人性に具備するあらゆる努力と衝動と慾望と、その他一切の一般人間的なる動機はそれ自身に於いては凡て我等にとつて惡ではない。

玆に或人格の內面に一つの動機が出現するとする。自分も亦自分の本然の性に從つて同樣の事情の下には同樣の動機を持つとする。その時自分は自分自身とその人と――此の如き動機を持つことに於いて現れたるその人の人格と――の間に一致あることを意識する。換言すれば自分は問題となれる動機を是認する。是認（Billigung）とは――言葉の上の是認ではなく、感情と意志とに於いて行はるゝ內

面的な是認とは――實に此の如き一致の意識に在る。兩者背反の意識は即ち非認(Missbilligung)である。さうしてわれ等が是認するものは我等にとつて善である。故に自分にとつて、一般的人間性に根據を有する動機は凡て惡ではなくて善である。

然らば我等が人間の或る意慾を非認してこれを惡と名くることは凡そ如何にして可能であるか。

これに對する解答は既に問題自身が暗示してゐる。我等の道德的價値判斷の――從つて又道德的非認の對象は個々の動機そのものではなくて動機と動機との關係である。彼等が我等の內面に作用する力の强さの比較的關係である。換言すれば意志である。意慾作用と意志決定とに現れたる人格である。さうして意志決定は或動機が働いて之に逆行する動機が働かないところに、若くは或動機が他の動機を抑壓して自ら首位を占めるところに行はれる。道德的非認の對象は――惡

と呼ばる可きものは此の如き事實の全體である。

例へば盜賊が財産を獲ることや自己の財産が增加することを願ふのはそれ自身に於いては善き動機である。唯他人の財産に對する尊重のために此の如き動機を抑壓しなかつたところに彼の惡があるのである。

又殘酷の快感（Grausamkeitslust）のために他人を嬲殺しにするものは優越の意識を此處に求めるのである。彼の犧牲が踠き呻くのは彼の優越の强制されたる承認である。犧牲が抵抗すればするほど優越の印象は益々深酷となる。慘殺者は長くその威力感情（マハトゲフユール）を樂まむがために拷問を徐々にする。此場合に於いても威力感情に現はるる如き自己の本質の擴大を求めるとは、それ自身に於いては惡ではない。唯それを求めるために此の如き手段を用ゐることが出來るほど人間的の同情が缺乏してゐるところに、此の如き行爲の惡があるのである。

茲に一つの抗議がある。何故に慘殺者は他の道を捨てゝこの特殊なる威力感情

を求めるのか。それは犧牲の苦痛が偶然の手段ではなくて、特殊なる享樂に貢獻するものだからである。慘殺者は或意味に於いてこの苦痛を享樂する。享樂せむことを欲する。故に彼は人性の轉倒を意味する一つの動機に從ふのである。此際我等が非認せざる可からざるは、それ自身に於いて惡なるこの動機であると。

この抗議中には正しき思想と心理的不明晰とが結合してゐる。殘酷の快感は確かに一種特異なる享樂である。これに耽る者はその犧牲の苦痛によつて「身慄ひ」を感ずる。この享樂は彼にとつても亦或意味に於いては恐しいものである。併しそのために享樂は一層強くなるのである。この事は何を意味するか。それは第一に犧牲の苦痛そのものは彼にとつても亦——快ではなくて不快の對象であることを意味する。次にこの苦痛が彼の行爲によりて惹起されたものである限り、彼の行爲は彼自身にとつても亦その自然に逆ふものであることを意味する。彼の自然の感情と意志とは嚴密に我等と等しく犧牲の苦痛そのものに反抗するのである。

併し彼の行爲が不自然であるといふことは一層これを印象の深いものにする。それが人間の行爲のあらゆる規矩に反する異常非凡なものであるといふ事實はその觀念に高められたる力を與へる。從つて又これに伴ふ威力の感情を昂進させる。此の如くにしてこの享樂は、それ自身には不快な要素を媒介として高くなるのである。之に耽る者は自ら嫌忌するところを激情を以て貪り求めるのである。

同樣の事例は猶他にもある。例へば悲壯（Tragik）の感情である。悲劇的人物は苦惱する。この苦惱は我等が常正の場合に人間に向つて要求するところと矛盾するが故にそれ自身に於いては不快の對象である。併し實にこの不快によつて悲劇的人物に現れたる人間的偉大の享樂は高められるのである。彼の苦惱は悲壯の感情に特異の性格を與へる。我等は此處にも亦「身慄ひ」を感ずる。同時に悲壯の感情は特に深密な、强烈な、人に押し迫る種類の享樂である。

この事實の根柢には一般に涉る心理的法則がある。不快の根據となるものが或

る一定の方式に於いて快の根據となるものと直接に結合するとき、それはその快に一種の新なる性格を與へて同時にその强度を高める。

殘酷なる者も亦この法則に從つてゐる。さうして我等は或人間の中に一般的心理的法則が行はれてゐる廉を以て彼を責めることが出來ない。彼の責む可きは低い動機が高い動機よりも重きをなしてゐるところにある。快の要素と不快の要素との關係に於いて、犧牲の苦痛に對する同感の不快が威力の意識から來る快よりも些少なところにある。若し犧牲の苦痛に對する同情が十分の强さに達するならば殘酷の快感は戰慄と嫌忌とに變るであらう。同樣に、悲劇的人物の苦惱と之に從ふ我等の不快感が何物によりても和げられざるとき、悲壯の享樂も亦戰慄に變り得る。故に或時代又は個人の道德的同情の種類と程度とは、特に、何ものがその悲壯的享樂の對象となり得るかによつて、測ることが出來るのである。悲壯の享樂の中には、殘酷の快感と等しく或程度の道德的粗野を前提としてのみ可能な

るものがある。

前節の問題と聯結して更に一つの問題が起きる。高等の動機に優勝の位置を與へるには二樣の方法がある。一つは高等の動機そのものを强めること、他は低級の動機を弱めること——この二つの可能のうちで孰れが道德上願はしきことであるか。若くは兩者とも道德上同樣の價値を有するか。

盜賊の例に立歸るに、他人の財產又は現在の財產制度を尊重することは高等の動機である。自己の財產を求めることは低級の動機である。少くとも盜賊を批難する者の判斷に從へばさうである。さうして高級の動機が優勝の地位を占めるためには必ずしもそれが前よりも强くなる必要がない。唯自分の財產を得むとする衝動がそれよりも更に弱ければそれでよいのである。財產を獲て自己の生活と活

動とを豐かにしようとする觀念が目に立つ程の內面的反應を喚起する力を持つてゐないとき、彼はその怯懦の故に盜みさへすることが出來ないのである。若し盜みをしなければこれでもよいとすれば——若し高等の動機そのものゝ强弱は道德上無意味であつて唯低級の動機がそれよりも弱ければそれでよいとすれば、遂に最も懶惰な、最も遲鈍な、申分のない弱蟲が最高の道德的賞讃に價する者とならないとも限らない。道德上の偉大や道義的精力や高貴なる熱情は無意味となり、德とは唯消極的なものとなつて了はないとも限らない。さうして世間には實際此の如き立場があるのである。人は「少しの水をも濁さない」者を名けて「善人」と云ふ。これは成功を、利用的打算を、最後に利己主義を觀察點とする者の立場である。彼の「善」人共は我等に害を與へない。彼等は社會の平和を——恐くは又その眠りをも——妨げない。

人格そのものに着眼してこれを評價する時、我等はこれを別樣に判斷する。そ

の時あらゆる偉大と精力と活力とはそれ自身に於いて價値あるものとされる。彼等は假令その横溢に於いてその結果に於いて恐ろしいものとなつても、猶我等の驚嘆の對象となり得る。我等が眞正に要求するのは低級な動機が次第に薄弱となることではなくて、高等な動機が——最高の動機が最大の力を獲ることである。全人に屬する積極的なもの丶一つをも蹂躙し凋落させることではなくて、彼を最高の意味に於いて人とするものを十分に開發することである。從つて人の中に在るあらゆる積極的なものは——あらゆる努力と動機とは、それ自身に於いて善なるが故に存在しなければならない。凡て善なるものは當然に存在することを要するものである。唯より善きものはより高き程度に於いて存在することを要する。それは支配者となることを要する。

茲に至つて我等は一層明確に何が惡であるかを云ふことが出來る。それは否定である。あらざる可からざるもの丶あらぬことである。强烈ならざる可からざる

ものゝ弱きことである。人間の意慾が惡なのではなくて意慾せざることが惡なのである。惡人とはその實意慾せざる者である。精神上の貧乏人、弱蟲、病弱者である。彼は此等のものである程度に從つて益々惡人である。

この事は理知の方面に於ける同樣の事態と比較すれば一層明かになる。個々の動機は現實認識の範圍に於いては個々の經驗と對應する。個々の動機そのものは凡て惡ではないと同樣に、個々の經驗そのものも亦凡て虛妄ではなくて眞理要素を含んでゐる。虛妄であり得るものは唯判斷である。然るに判斷は經驗と經驗との間の關係である。經驗內容を思想的に結合して一つの繫がりに編成することである。さうしてあらゆる經驗がこの繫がりに於ける位置に從つてその權利と價値とを享有する。知者とは或經驗をやつて或經驗をやらない人ではなくて、凡ての經驗に正しき位置を指定する人である。

更に、或る別種のものとして正しき思考に對立すると云ふ意味に於いては、虛

妄なる思考も亦存在しない。虚妄なる思考は不完全なる思考である。この不完全なる思考は彼の不完全なる經驗と連繫して悟性認識の領土に於ける誤謬の基礎となる。此の如き誤謬は積極的のものではなくて消極的のものである。

同樣のことは又道德上の錯迷にも――換言すれば惡にも通用する。道德的意識も亦その基礎を經驗と思考とに持つてゐる。其處には道德的思量といふものも亦存在する。さうして經驗と思考とが不完全なるか無力なるかなる時それは誤謬に導き得るのである。

詳しく云へば惡には二つの源泉がある。動機の薄弱と思考の缺乏と。後者は就中自欺に導く。我等は既に嫉妬と毀傷の喜びとが此の如き自欺に基くことを見た。自己の缺乏に對する感情の强弱が缺乏そのものゝ大小と混同される。人は他人に傷害が加へらるゝとき、自己の貧窮を感ずること少きの故を以て自ら富めりと妄信する。

道徳が動機間の關係とその秩序とに基く限り、道徳的法則は秩序を要求する。秩序は形式である。故に道徳的法則は形式を――我等の内面的態度の形式を要求する。それはその限りに於いて形式法則である。若くは純然たる「形式的」法則である。

第三章　行爲と心情

（幸福主義と功利主義）

道德的評價の對象は何ぞや。人は恐くは先づ答へるであらう——人間の**行爲**と。

更に問ふ、人間の行爲に於いて道德的に評價せらる可きは如何なる點ぞ。それは外面的に見てその行爲を成立せしむる過程（フォールゲンク）であるか。

何人もさうは思はない。人が溺れむとする者を救ふ時、彼の行爲の外面的過程を成すものは或種の運動である、泳ぐと潜ると攫むこと等である。此等の運動は力強く、恐くは優美を以て遂行されるかも知れない。併しそれは**美的**賞讃に價するのみでこの行爲の道德的價値には何の關りもない。

併し行爲は單に外面的過程に止らずして意慾を含んでゐる。それは認識し意慾

する人格を根據とする過程である。從つて前の問題を更に嚴密に規定すれば――意識的人間的意慾の所産なる行爲を道德上價値あるものとするは何ものぞや。

この問題には二つの答が可能である。一つには行爲の道德的價値は行爲そのもののの――換言すれば行爲の根柢をなす意慾の――性質によつて定まる。二つには行爲に附隨する外部的な結果の如何成果（エルフオルク）の有無によつて定まる。

この二つの可能性は必ずしも相互に排斥しない。行爲は前の意味に於いても後の意味に於いても「道德上價値ある」ものであり得る。唯此際に於いて牢記せざる可からざるは「道德的價値」がこの二つの場合に於いて意義を異にしてゐることである。

この世には實現さるゝことを要する道德的目的がある。これを總括して「善」と名けるならば、この善は存在することを要する。我等の手によつて存在させられることを要する。一つの行爲が世界に於ける此の如き善の實現に貢献するならば

それは道徳上喜ぶべき (Erfreulich) 行爲である。從つて道德上價値ある行爲である。それは善き事を造り出すか故に善である。それは道德上の功利的價値である。さうしてこの意味に於ける善の實現を破壞する行爲は害惡 (Uebel) である。それは害毒ある(Schädlich) もの。悲嘆すべき (Beklagenswert) ものである。

之に反して我等はそれ自身に於いて「善き」――道德的價値ある――行爲を高貴 (Edel)と呼び賞讃に價する (Lobenswert) と呼ぶ。さうしてこれに反する行爲には惡 (Böse) 下劣 (Unedel) 不面目 (Schändlich) 邪惡(Schlecht) 非難に價する (Tadelnswert) 等の名がある。「道德的價値」の概念に於けるこの二重的意義を見誤るならば憫むべき道德體系となるに違ひない。

我等はこの對立を確保する。さうして後の意味に於いて「道德的價値」を解する。茲に於いて本章の冒頭に掲げたる問題は次の如くになる――行爲をそれ自身に於いて善ならしむるものは何ぞや、これを賞讃に價する高貴なるものとするは

何ものぞや。反對に又これを邪惡にし、下劣にし、道德上批難すべきもの、不面目なるものとするは何ものぞや。

功利主義も亦行爲を善ならしむるものは何ぞやと問ふ。併しそれは最初から「道德的價値」を功利的價値の意味にのみ解釋して、其處には我等の採用したる如き第二の意味もあることを忘れてゐる。さうして第二の意味を第一の意味の中に混淆してゐる。彼をして「功利主義者」たらしむものは實にこの混雜である。實際功利主義ほど概念的混雜に支配されてゐる道德說は甞て存在したとがなかつた。この混雜こそこの主義の成功を收め得た第一の理由である。人はこの說から何でも自分の好きなものを抽出すことが出來るのである。

第一に功利主義は自ら幸福主義と混同してゐる。此派の主導者ジョン・スチアー

ト・ミルは「功利道德即幸福道德」とはつきり言明した。併し功利と幸福とは同義ではない。幸福とは快である。我等を幸福にするものとは我等にとつて快なるものである。之に反して功利とはこの快若くは幸福に役立つことである。快若くは幸福を造り出すか又は維持することである。其處には功利的であることなしに人を幸福にすることが出來るものもあれば、又功利的ではあるがそれ自身に於いて快の對象となるには甚だ遠いものもある。演劇や音樂は看客や聽者を幸福にするものであるが、併しそれは有用であることを要しない。之に反して外科的手術はそれ自身に於いては快き事の正反對であるが、それでもそれは甚だ有用である。然るに功利主義はこれを區別することを知らないのである。併し功利主義と幸福主義との區別は「幸ひ」にして深く之を論究する必要がない。行爲の利用から生ずる快は一般に行爲から生じて來る快の一特例である。故に行爲の價値をこれから生ずる快によつて測ることが誤謬ならば、これをその利用に從つて測ることも亦誤謬

である。故に幸福主義を論破すれば功利主義も同時に論破されるのである。

更に功利主義者及び幸福主義者の冒してゐるもう一つの曖昧は成果の功利主義及び幸福主義と意圖の功利主義及び幸福主義とを混同してゐることである。行爲は利用的であれば――利用的である。幸福を齎せば――幸福を齎すものである。功利主義及び幸福主義の本來から云へば功利又は幸福が行爲者の意圖（アップジヒト）から出てゐるかどうかは全然どうでもいゝ筈である。然るに此等の主義が及ずるくに、行爲は利用又は幸福を目標とするが故に道德的であると云ふ思想に轉居することは、我等の到る處に目擊する事實である。

最後に功利主義者又は幸福主義者自身が個人的功利主義及び幸福主義と社會的功利主義及び幸福主義とを區別してゐる。我等は此事をも眼中に置く必要がある。

先づ個人的幸福主義を――從つて個人的功利主義を――概觀しよう。一體かう云ふ説の存在は如何にして説明せらる可きか。

前章に説明したるが如く、我等が或物を意慾する時、それが實現されるといふ觀念がそれが實現されないと云ふ觀念に較べて、比較的に快きものである可きことは、確立せる心理的事實である。又多くの思ひ浮べられたる可能の中からその一つを「選擇する」時、選び出されたる目的の實現を思ふことが選び捨てたるものの實現を思ふことよりも比較的快かる可きは云ふまでもないことである。これを逆に云へば、一つの目的の實現を思ふことがその代りとなるを得可き他の目的の實現を思ふことよりも快き場合には、我等の意慾は必然的に後者を捨てて前者を採擇する。一言にして云へば我等の感情の採擇するところは又我等の意慾の採擇するところである。それは我等の感情と意慾とは二つの獨立せる心理的事實ではなくて、同一事實の兩面に過ぎないからである。この事は日常生活の言語も亦こ

れを認めてゐる。或事をするを「喜ぶ」と云つたり「喜ばない」と云つたりする事は、これを「欲する」といつたり「欲せぬ」と云つたりすることと殆んど同義である。

固より此處には實現の可能に對する考慮も亦加つて來る。實現の可能なるものは不可能なるものよりも、實現の容易なるものは困難なるものよりも、意慾の對象として選擇さる可き性質を多く持つてゐる。八日の間沒することなしに太陽が輝く事は、不可能なりと思惟さるゝが故に眞面目に意慾さるゝことも亦殆んどない。屋根に鴿をとまらせて置くことが、手に雀を握つてゐることよりも望ましいにしても、前者が出來さうにもない時我等は寧ろ掌中の雀を「意慾」する。故に詳しく云へば、二つの同樣に可能に見ゆる目的の間に於いては、我等は必然に、その實現が比較上より多く快ささうに思はれる方を意慾するのである。

此の如き事實を心理上幸福主義と名けるならばそれは正當である。實際我等の意識せられたる意慾は上述の意味に於いては悉く幸福主義的である。併しこの事

實には何等の道德原理も含まれてゐない。この事實が存立せむことを要求するのも、存立せざらむことを要求するのも共に無意味である。それは不可抗的に其處に存立するのである。

それにも拘らずこの事實の上に幸福主義的道德原理を築くことが出來ると思ふ人があるかも知れない。その最も一般的なる要求は恐くかうである――現在の汝にとつて最も幸福らしく見ゆるものではなく、事實上最も汝の幸福となるべきものを常に意慾せよ。

之を更に押し詰めて行けば、最も幸福なる者は最も善き人である。と云ふことにもならなければならぬ。

此の如き主張は果して正しきか。

此處に「何の水をも濁さぬ」一人の「善」人がゐる。彼は自分の「役目」以外のことは何も考へたり爲たりしないためにその長上から喜ばれてゐる。彼は道德的に貧弱であるが、この貧しさは彼の意識には上らない。彼の周圍には物質上道義上多くの窮乏がある。併し彼はその前に眼を瞑る能力を持つてゐる。從つて彼はこの儘の自己と世界とに甚だ滿足してゐる。更に運命も亦彼に恩惠を垂れる。彼は常に健康であり、如何なる災厄も彼の爲慣れたる生の歡樂を脅かさない。此の如くにして彼は高齡に達する――此の如きは人の最も幸福なりとする者の一人である。併し何人も道德的偉大を以て彼に許さない。

此處に又一人の人があつて自ら高き道德的理想を揭げる。さうして愈々猛烈にその實現を追求すれば、益々苦く彼は裏切られる。彼は世界に於ける物質上並びに道義上の窮乏を見て眞底から之と惱みを等しくすることを避ける事が出來ない。さうして自己の本質の缺陷に對する意識も亦これに劣らず彼を苦める。而も亦外

部的災厄さへ彼を追及するのである。彼の最も愛する者は彼から奪ひ去られる。彼は遂に不幸の中に窮死する――或人は彼を呼んで愚人と云ふ。或人は之に反して此處に高貴なる者が沒落したと云ふ。

最も善き者は最も幸福な者であると云ふ命題は此の如き事實に如何に適用さるるか。確かにそれはさうある可きことである。併し實際さうであると云ふのは無思慮な殘酷な無情な樂天主義である。

恐らく幸福主義者は云ふであらう。自分の云ふのはそんな意味ではない。高貴な者が事實上下劣な者よりも更に不幸であり得るとは自分も亦これを認める。併し幸福主義者にとつて「道德的」なのは、幸福の事實的領有ではなくて最高の幸福を求むる努力であると。茲に於いて幸福主義は成果のそれを離れて意圖のそれとなる。幸福主義は要するに此處に落ちて來ずにはゐられないのである。道德原理は要求を提出する。併し幸運の寵兒となれとは要求し得べき事柄ではない。人に向

つて要求するを得べき唯一つの事は幸福を求めることである。故に個人的幸福主義の掲ぐるを得べき唯一の規則はかうでなければならない——事が汝自身の力に懸る限り、其處から出來るだけ高き幸福が汝に產れて來るやうに汝の態度を修めよ。

併しこれでもまだ本當によくはならない。意志の高貴なるが故に不幸なる者が、假に世界の慘苦と自己の缺陷とに對する眼を閉ぢて、下劣なる者と同樣に幸福になるためにその「最善」を盡すとする。彼の行爲は幸福主義上怜悧である。併し同時に彼は道義上の高みから墜落する。

更に永遠に微笑する白痴を見よ。精神が狹くなり朦ろになるにつれて常に曇りなき快活を樂んでゐるらしき狂人を見よ。假に彼等の精神狀態が實際その外見通りに幸福であるとすれば——さうして何等かの苦心によつて此の如き精神狀態に接近することが可能であるとすれば、白痴又は狂人の幸福を求めるために此の如

き苦心をするのは道德的であるか。此の如き幸福を願ふのさへ道德の名に價するか。

再び幸福主義者は云ふであらう。自分の云ふのはそんな意味ではない。一切の快若くは幸福が同一の價値を持つてゐるのでないことは勿論である。快には價値の大小がある。道德的なのは價値ある快を求める努力であると。

この言葉は何の意味ぞ。幸福主義全體の意味は唯幸福が最後の價値標準となるところに在る。幸福主義者にとつて價値ありとは幸福を齎すといふことを意味するに過ぎない。然るに我等は今卒然として幸福そのものにも亦價値の高下あることを聽かされる。從つて、行爲は幸福を齎す度に從つて價値ありといふ命題の代りに、今は行爲は、價値ある幸福を齎す度に從つて價値ありといふ命題が出現する。恐らく我等は後の命題に對して多く抗議すべきものを持つてゐない。併し我等は問ふ、然らば快の價値を測る標準は何ぞや。快の價値を測る可きこの標準が行爲

の價値を測るべき最後の標準である可きことは云ふまでもない。玆に於いて幸福そのものはこの標準ではないことになつた。この新しい標準が幸福の代りになつた。換言すれば幸福主義は自己を破壞した。

併し現在に勢力あるは個人的幸福主義ではなくて社會的幸福主義又は功利主義である。その說く所に從へば行爲はそれが人間社會に有用であるか若くはこれを幸福にするかの程度に從つて道德上價値あるものとなる。「道德上價値がある」とは「社會に幸福なる結果を齎す」といふことである。さうして功利主義者は單に一般的に幸福なる結果(Glücksfolge)に就いて論ずるのみならず、又幸福なる結果や不幸なる結果の中に等級を區別する。功利主義の文獻中より一例を抽き出せば次の如くである。

盗賊が一人の商人を掠奪する。商人の損失は第一次の不幸なる結果である。これより生ずる商人の家族の損害は第二次の不幸なる結果である。さうして第三次の不幸なる結果は社會の公安が危くされることである。

問題の行爲に此の如き解釋を下すは厭世的に過ぎる。人は薔薇色の眼鏡を以て黒い色のそれに代へむとする誘惑を感ずる――商人は安逸なる生活のために窒息せむとする危險に瀕してゐた。今強度の放血（アーダーラース）が彼を震撼する。彼は再び働かなければならない。彼は働くことによつて幸福を感ずる。彼の家族も亦同様である。以上を第一次及び第二次の幸福なる結果とする。それに又第三次の幸福なる結果も加つて來る――掠奪の行はれた地方の警察は腐敗してゐた。併しこの人目に立つ事件は改革の機會を與へる。公安は却つて鞏固になる。

若し前記の不幸なる結果が盗賊の行爲を道德上批難すべきものにするならば、同様にこの幸福なる結果は彼の行爲を道德上賞讃すべきものにしなければならな

い。換言すれば同一の行爲が、幸運又は偶然の欲するまゝに不道德ともなり道德的ともなる。社會的功利主義を嚴密に——成果（エルフォルク）の功利主義としてとれば、それはどうしてもこの結論に陷らざるを得ないのである。

固より多くの功利主義者は辯じて云ふであらう。盜賊の行爲が假令此の如き幸福なる結果を齎すにしてもそれは彼の意圖するところではなかつた。故に彼の行爲は依然として道德上批難せらる可きものであると。茲に於いて**社會的**功利主義者も亦「意圖（アップジヒト）」功利主義者に變化する。同時に本來の意味に於ける功利主義は破滅する。何となれば、幸福なる結果を喚起せむとする意圖はその儘に幸福なる結果ではない。行爲の道德的價値をその意圖に置くものは、最早行爲から生ずる功利の故に之を賞讃するのではない。それは行爲の基礎となる人格的根據の故に之を賞讃するのである。行爲は人格を指示する徴候（シュンプトーム）である。行爲の持つてゐるのは最早功利的價値ではなくて**徴候的價値**（Symptomatischer Wert）である。

功利主義者の或者は曰ふ、固より行爲の道德的評價にとつて本質的なるものは行爲の根柢に横る意圖であると。甚しきは道德的評價の眞正の對象は心情(Gesinnung)であると云ふ者さへあるかも知れない。併し功利主義者が功利主義者たる限り彼には此事を云ふ權利がないのである。幸福なる結果は直接には唯行爲に結合して來るのみで決して心情に結合して來るのではない。若し幸福なる結果が道德的價値の根據であるとすれば、この價値は直接には行爲に屬するものであつて唯第二次的に心情に屬するに過ぎないのである。

又この主義から云へば心情は唯條件附きに道德的價値を持ち得るのみであらう。如何に高貴なる心情と雖もこれを行爲に飜譯する機會を與へられない限り道德上無價値となるであらう。例へば死刑囚がその最後に當つて改悛する場合を思へ。彼の心には深き悔恨が生ずる。彼の道德的意識は覺醒する。彼はこの日以後別人となつた事をその行爲によつて證明し得るに違ひない。併し彼には最早それをす

る機會がないのである——此の如き改悛は道德上無價値であるか。

勿論功利主義者は此處でも亦答辯に事を缺かない。その說に從へば高貴なる心情は他の場合一般に社會上幸福なる結果を伴つて、そのために道德上價値あるものとされてゐる。我等はこの道德的評價を、幸福なる結果を伴はぬ場合にも移して當篏めるのであると。故に此の如き道德的評價は一種の自欺でなければならない。假に仰の通りそれは自欺であるとしても此の如き自欺は如何にして可能なるか。

ジョン・スチユアート・ミルに從へばそれは可能である。彼は云ふ、それが可能なのは守錢奴が使用せざる金錢に價値を置くことが出來ると同理であると。併しこの比較は成立たない。守錢奴が金錢を愛するはそれが如何なる瞬間にも利用に換へることが出來ることを知つてゐるからである。彼は金錢を前にしてこの可能(ケン)の意識を樂み嘗める。彼が金錢を惜むはこの幸福なる意識を減少したくないか

らである。これに反して死刑囚の場合には、我等は彼の改悛に何の功利をも伴はないことを知つてゐる。而も猶この途によつて彼の改悛に價値を置くことが出來ると云ふのは、要するに我等の意識の對象の或物に多くの場合價値ある結果が附隨して來るとき、遂には對象そのものに價値があるやうに思はれて來るといふのである。併し此の如きは全然不可能の心理である。或對象に價値ある結果が附隨して來るとき、何故とは知らずにその對象に價値を置くといふことはあり得ることである。併し我等の場合には、價値感情の根據が缺けてゐることを知りながら猶價値を感ずることを要求されるのである。

實際から云ふ場合にはどうなるか、それを知るためにジョン・スチユアート・ミルのとつた比較を變へて見る。紙幣の價値あるはそれが響きの好い現金に換へることが出來るからである。今自分の持つてゐる紙幣の二三が國家の破産か何かの理由によつてこの貴い性質を失つたとする。それでも自分はこれを持つて居て

金持だと感ずるだらうか。他の有効なる紙幣と同樣に愛らしさうに之を眺めるだらうか。恐く事實はその反對である。自分は常時の經驗によつてこの紙幣に功利的價値を期待する。さうしてこの期待が裏切られたことを感ずる。この事は恐くは自分を驅つて、この價値のない紙片を火中に投じさせるであらう。さうして若し功利主義者の云ふ如く心情それ自身は彼の紙片の如く無價値なるものならば、自分は高貴なる心情に對しても亦同樣の態度をとるに違ひない。

最後にもう一つ。高貴なる心情を價値あるものとするは唯その幸福なる結果のみならば、同樣に幸福なる結果を齎すものは總べて同等に價値あるものでなければならない。茲に非常に廣い豐饒な畠地があるとする。恐らくその社會に與へる幸福なる結果は最も高貴なる人の最も高貴なる心情よりも大きいであらう。この畠地が價値を持つてゐることは云ふ迄もない。併しその價値は道德的價値であらうか。

これによつて功利的價値と我等の云ふ意味の道徳的價値とが全然別種のものであることが明かになる。豊饒なる畠地は道徳的心情を持つてゐないが故に道徳的價値がない。これに反して道徳的心情は社會上幸福なる結果を齎さぬ場合にも亦、それ自身に於いて道徳的價値を持つてゐる。心情そのものが道徳的評價（並びに非認）の唯一の對象である。

然らば心情とは何ぞや。それは意圖（アップジヒト）と同義であるか。我等が善事を目的とする時その行爲は道徳上賞讃すべきものであるか。意圖の（行爲の終極目的の）價値は行爲の道徳的價値の標準であるか。換言すれば目的は手段を神聖にするか。

人は特にこの主義の故を以てイエズイット教を批難する。この批難が何處まで當つてゐるかは問題外として、兎に角暗默の間にこの主義に從つて行爲してゐる者があることは疑を容れざるところである。所信の犧牲や、眞實の默止や、卑怯なる屈從や、あらゆる種類の奴隷根性や、甚しきは此等を誇りとすることが、彼等の道

德上價値ありと稱する目的に到達する爲に必要であるといふ故を以て要求されるのである。併しこの主張は間違つてゐる。如何なる目的と雖も道德上最高なるもの、即ち自由にして自覺ある道德的人格を破壞する態度をば善にすることが出來ない。從つて意圖の價値がそのまゝに行爲の價値であるを得ない。

更にこの主張を徹底的に遂行する時善惡の對立は破壞される。凡ての動機、凡ての目的はそれ自身に於いては善である。故に目的の價値が行爲の價値を決定するとき、一切の行爲は如何なることを目的とするも悉く善となる。これによつても行爲の價値を決定する心情と云ふものが意圖と同義でないことは明かである。

然らば心情とは何を意味するぞ。自分は前に倫理の要求するのは種々の動機又は目的の間に於ける秩序であると云つた。この秩序を根柢の固き狀態と考ふる時、この狀態が即ち善き心情である。換言すれば善き心情とは完成せる人格である。道德的價値とは人格がその功業によつて獲得した價値ではなく、人格そのも

のとして持つてゐる價値である。

併し社會的功利主義者も亦心情が道德的評價固有の對象であることを許して、唯道德的心情とは人類の幸福を目標とするものと定義する點に於いてその功利主義を保持するとすれば如何。この主張も亦支持すべからざることは、意圖の個人的幸福說に對する批評によつて既に明かであるであらう。

玆に或民族の中に、精神的にも道德的にも低く狹く鈍き一つの階級があるとする。彼等の手の勞働は彼等の必要を充すには事を缺かない。眞正の意味に於いて「人」となり、「人」として生きるためには如何に多くのとが缺けてゐても、彼等は少しもこれを意識しない。彼等は半ば獸の如きその生活に於いて、幸福と滿足とを感じてゐる。さうして彼等の勞働は又他人の生の享樂を易樂にする。今此のやう

な人達を覺醒して、人間には更に高き段階があること、この高き段階の實現に向つて努力するは彼等の權利なるのみならず又義務なることと、最後に凡ての人は完人となり完人として自ら悦ぶ可き使命を有することと――此等のことを彼等に知らしむべき可能性が與へられるとする。その時、力の及ぶ限りこの覺醒の事業に參加して彼等の「滿足」に戰を宣するは、疑ひもなく凡ての人の義務でなければならない。假令此の如くにして不滿を感じ始めた人民が、人たるの權利を要求することを急劇にして、その結果從來樂々としてその生を享樂してゐた「他人」が多少の困難を餘儀なくされる場合と雖も、我等は猶それを回避することを許されない。又その日以來統治することが統治者にとつて一層困難な事件となるにしても、我等は猶それを恐る可きではない。統治の易樂を求めるならば、自覺ある人間の間に治を敷くよりも奴隸を統治する方が遙かに易樂である。さうして最も易樂なるは最早何事に就きても「不滿」を感ぜざる死者を統治することである。併し政治とは

統治者が樂をするために、統治者が神に似た者として日向ぼつこをしてゐるために存在するものではない。それは最高の犧牲を要求する、困難な、責任の重い義務である。さうして人間を助けて出來得る限り内容の豐かな、自由な人間とすることは、單にこの義務の一內容なるのみならず、實にその眞正なる終極目的である。

併し此事も亦措かう。功利主義及び快樂主義の語るところは永久に幸福快樂である。人類に於ける快の量を增進することを社會的功利主義は我等に命じてゐる。我等はこの快に價値を置くことを命ぜられてゐる。併し他人の快そのものは直ちに我等にとつて價値のあるものではない、價値のあるものではあり得ない。此處に眞正に決定的な點がある。

旣に第二章に於いて明かにしたるが如く、他人の快が我等にとつて價値あるものとなるのは、その快が我等の共鳴し得る人格の根柢に立つてゐる時に限られて

ゐる。外界に於ける快の價値は人格的價値を必然的の豫備條件とする。人格的價値は——これは單純な裸かな心理學的事實である——唯一の無條件なる價値である。外界に於ける快の價値は條件的な依從的な第二次的な價値である。

然るに社會的功利主義はこの第二次的な價値を第一次なものとする。それは感じ得ざるものを感ずることを我等に要望し、あらゆる人間的意識が嚴重に必然的に否定することを我等の道德的意識に要求する。此處に社會的功利主義の終結的な審判がある。

若くは我等誤れるか。社會的功利主義は未だ審判されてゐないのか。我等は此處にも亦この主義に對して不正を冒してゐるのか。功利主義は再び我等に云ふ、自分の云ふのはそんな意味ではないと。併し——若し功利主義が常に自分の云ふところの事を意味してゐないとすれば、全世界に於いて功利主義の饒舌は一體何を言はむと欲するのか。

社會的功利主義者は個人的功利主義者と等しく又快に價値の高低あることを云ふ。さうして個人的功利主義と同様に沒落する。快に高下あらば快の價値を測る標準は何ぞ。それは我等があらゆる形式の功利主義と幸福主義とに對立せしむるところのものでなければならない。我等は繰返して云ふ、あらゆる快の價値を決定するものは人格的價値であると。

要するに我等は本章に於いて二重の結果を得た。よき心情は（換言すれば人格の中にある「善」は）第一に必然的に道德的意慾の根柢である。第二に道德的意慾の眞正の對象である。道德的意慾はよき心情に基くと共に、又よき心情を造り出すことを要する。唯一の無條件なる價値は人格である。さうして道德的意慾は最後の根柢に於いては唯無條件の價値にのみ向けられ得るのである。

最後に更に一つの事を附加する。一つの價値を會得するとは幸福にされるといふことである。價値の感情は快の感情である。自他の人格に於ける價値も亦自分を幸福にする。この意味に於いては我等の立脚地も亦個人的幸福主義である。唯それは倫理的な點に於いて他の幸福主義と相異する。個人的幸福主義は、汝が出來る限り幸福になるやうに汝の態度をとれと云つた。その代りに我等はかう云はなければならない――汝が道徳的人格として出來る限り幸福になるやうに汝の態度をとれ。それは、自他の道徳的價値を以て汝の最高の幸福となし、汝のあらゆる幸福の最後の根柢とせよと云ふことである。

之に對應して我等は又社會的幸福主義の要求を訂正する。他人に於いても亦汝自身に於けるが如く、道徳的價値あるあらゆる幸福の根柢として、善若くは人格の

價値を增進せよ。さうすれば汝は必然的に人類の幸福をも――それが此の如き根柢に立つ限り――增進することになるであらう。

上述し來れる一切の事を要約するに、人間の使命は自ら幸福になり他人を幸福にすることではなくて、自らよくなり、自己によつて他人をよくすることである。さうしてそれが善である限り自他共に幸福になることである。

第四章　服從と道德的自由

（自律と他律）

善とは有ることを要するものである。善の實現は我等に對して提起さるゝ要求である。さうして或る要求を充すことを我等は服從と名ける。

あらゆる要求に於けるが如く、道德的の要求に對しても亦我等は種々の方式に於いて服從することが出來る。さうして凡そ或行爲を善にするは行爲そのものではなくて行爲の根據となる心情である以上、服從の道德的價値も亦その根柢となる心情の如何によつて定まらなければならぬ。如何なる服從が道德的であるか。我等はこの問題に答へることによつて、又道德的心情の本質を一層明かにする。さうして道德的立法者（Gesetzgeber）の問題は要するにこの問題の他の一面に過ぎない。

或人が自分に向つて、汝はかくかくすることを要すると云ふとき、自分が最初に經驗するはその人が何を欲するかと云ふことである。此の如き他人の意慾に對して自分は種々の態度をとることが出來る。その一つは單にこれを他人の事實として一瞥を投ずるだけで、この事實とは獨立に、自分自身の意慾を存在させることである。道德的要求が此の如くにして我等に與へられるとすれば、それは我等にとつて何の意義をも持つてゐない。之に反して道德的要求は我等に無條件なる負荷の感情を與へることを要する。其處には我等を驅り我等に迫りてそれを充さしむる或物がなければならない。この我等を驅り我等に迫るものは何ぞや。換言すれば道德的服從の根據は何ぞや。

一般に服從の根據はこれを四つに區別することが出來る。第一の根據は――無根據である。或命令を耳にする時一種の器械的必然を以て盲目的に之に服從する事である。例へば催眠術をかけられた者である。彼の人格と彼の人格內にある一

切の他の動機とは昏睡する。催眠術者が彼の中に喚起したる目的觀念のみが絶對的支配權を得る。從つてこの目的觀念は直ちに實行される。術者が手を揚げよと云へば彼は直ちにその手をあげる。さうして此の如き盲目的服從と相並んで行はれるものは盲目的信仰である。彼の中には凡そ喚起されたる觀念が絶對的支配權を得るが故に、無味の液體を與へてこれを美酒であると云へば、彼は直ちに美酒を味つてゐると信ずるのである。

我等は猶他にも、催眠術の場合ほど絶對的ではないながらに一種の盲目的服從盲目的信仰と名けらる可き場合に遭遇する。例へば小兒である。小兒の服從の最も原始的な段階である。小兒の人格は昏睡させられたのではないが、彼の人格の内容は猶貧しく、彼の中にはまだ多くの強い動機が働いてゐない。故に命令によつて喚起された目的觀念が容易に彼を支配して一種の器械的な働を遂行することを得るのである。又成人の間に於いても、醜いものの觀念や、異常な聳動的な危

險な戰慄すべき行爲が、如何に特殊の力强さを以て人に迫り來るかを思へ。これに對抗すべき獨自の精神的內容や鞏固なる動機を缺くとき、此等の觀念は遂に一種の絕對的支配權を得て、直ちに行爲となつて現れる。自殺病の傳染の如きはこれである。

我等は上述の如き盲目的服從を如何に批判すべきか。被催眠者と小兒とは明かに道德的批判の外に立つてゐる。第一の場合には被催眠者の行爲の中に彼の人格が現れてゐないから、我等はその責を彼の人格に歸することが出來ない。第二の場合にはそれは小兒の人格の狀態から出てゐるが、我等はこれ以外の人格を小兒に要求することが出來ない。我等は唯彼の人格が豐富になり、更に豐かなる內容を獲得せむことを希望し得るばかりである。之に反して我等は、成人と被催眠者ならぬ常態（ノルマール）の者とには、或程度の潑溂として豐富な人格を要求する。精神的の自己活動を要求する。故に彼等も亦小兒や被催眠者の如く獨自の動機と獨自の精神的自

己活動とを缺くとき——更に他人に一種の「催眠術」をかけてこれを精神上道德上に昏睡せしめ、彼等の人格を故意に鈍麻せしめ萎縮せしめ不隨ならしめ最後に之を殺すとき、それは道德的擯斥に價する。寧ろそれは惡そのものである。前に我等は、惡とは否定、弱さ、萎縮、死であることを見た。從つて前述の如き人格の壓縮や殺戮は惡の眞髓となるものを目標としてゐるのである。

さうしてこの方向に作用し得る事物は極めて夥しい。生理的にも精神的にも深く、自由に、健康に呼吸することを許さざる惡き雰圍氣。人間の生命力を八面に發展せしむることを妨げ、若くは最良の生命力を腐敗するに任する肉體上精神上の營養不良。あるゆる種類の軟化、感情耽溺、思想的散亂。精神的麻醉劑に於ける——あらゆる種類の不健全なる浪漫主義神秘主義象徵主義に於ける漂泊と遊宴と微睡と。

卑近なる一例をとれば酒精の妄用である。それが人を昏睡せしめ、自己活動を萎

靡せしむる作用を遅くすることは徹頭徹尾證明せられたる事柄である。我等は多くの人がそのために生理的にも亦沒落することを見る。さうして他の人々はそれほどまでに遠くは行かないにしても、猶その精神と意志との緊張力を減殺する。彼等は精神上道德上劣等となる。

一

茲に於いて人は一問を發する權利を有する——社會は、特に國家は、道德上の使命を持つてゐるか、若くはそれを持つてゐないか。若しそれを持つてゐるらば明かに此處に一つの爲す可きことを與へられてゐるのではないか。若くは——二三の人の思惟するらしきが如く——人には自己の精神的道德的人格を低落させると云ふ神聖にして避く可からざる權利があるのか。若くは人はそれが社會の外面的存在に何の害をも與へざるが故に、これを放置しても差支ないと考へてゐるのか——このとは當つてゐるかも知れない。恐らく酒精妄用は社會の外面的存在にとつて有用でさへある。これによつて人は盲目的服從と盲目的信仰とに馴致し易くな

る。生理上にも精神上にも「宗教上」にも統治し易くなる。無思想無意志なる道具として使用しよくなる。併し此の如き利用的立脚地は道德的ではなくて犯罪的である。

併しこれはまだ餘りに無制限な忍容に罪があるに過ぎない。人が故意に此の如き方便を用ゐて他人の精神を昏睡せしむるとき、其處には唯一つの名あるのみ——此の如き行爲は惡魔的である。それはあらゆる道德的價値の根據を故意に破滅せしむるものである。固より何人と雖も此の如き人格の破滅をそれ自身のために意慾するものはゐない。併し利己主義は——人間の所有慾と權勢慾とは、自家の目的のために此の如き方便を用ゐ兼ねないのである。道德上の昏迷と無智とは、彼等の所謂高い目的を到達せむがために、これに有利なる一切の事をやり兼ねないのである。

例へば人は幼弱の子供に彼等の理解し得ざるものの記誦を強ひ、彼等の質問を

遮斷し、彼等の疑惑を禁止する。此の如くにして遂に、成長の途に在るものは彼に命ぜらるゝところを無思慮に習得し、成年は彼に命ぜらるゝところを無思慮に固執するやうになるのである。恐らく此の如くにして習得し固執さるゝものは眞實にして重要なるものであるかも知れない。恐らくは又さうでないかも知れない。孰れにしても精神上の自己活動はこれによつて不隨となる。凡て理解を抑へ、質問に答へず、疑惑を解かざることは、後に至つて自發的に認識を避け、認識の慾求を昏睡させる性癖を造り出すものである。

さうしてこれは重大なる道德的損害である。子供の質問や知識慾は、假令如何に煩さい事が多からうとも、道德上價値あるとである。道德上眞に價値あるは自己の精神的勞苦なしに自分のものとなる知識の所有ではなくて、發問である、探査である、研究である、眞理に對する熱烈なる衝動である、「眞理感（ワールヘイツジン）」である。與へられたるものを無思慮に習得するやうに敎育するのは、この道德上貴重なるも

のを兒童から詐取するのである。

固より凡ての課業には受動的に材料を習得することも必要である。併し健全なる教育術は此等の習得が全然受動的にはならないやうに、習得の努力や獨立せる識得が起つて來るやうに仕向ける筈である。さうして一切の習得されたものが出來るだけ速かに應用され利用されるやうに氣をつけてやる筈である。若しさう云ふやうに教育されなかつたならば、それは恐く一生の損失である。我等が、何の疑問をも發することなしに、自然の驚異と人間の手の業の精妙と――更に甚しきは人生の謎の傍を通り過ぐること幾度ぞ。此の如き呆心の最初の基礎を置いたものは、恐るらくは、無思慮なる受納に導いた教育術ではないであらうか。

若しくは寧ろ此の如くに教育するのが彼等の目的とするところであるか。人は何かの道德的目的のために自己の思惟を朽敗させ不具にせむと欲するのであるか。往々にしてそれはさうとしか思はれない場合がある。併し眞理感の缺乏と發

問の禁止と疑問の拒絶とを條件とするやうな道德は何處にも存在しない。

又中等以上の教育に於いて重んぜらるゝ**言語教授**の如きも時として思想と人格との昏睡に導く。人は何故に言語教授を重んずるか。我等は言ふことを學ぶことによつて始めて考へることを學ばなければならないのか。これは實際の事態を轉倒するものである。考へるとは、何よりも先づ——觀察すること、鋭く事實を攫むこと、事實の特色を確實に保持することである。更にそれは比較すること、本質を發見し出すこと、關係と法則とを探究することである。最後にそれは、一つのことから他のことを確實に推論することである。さうして「言ふ」とは——明瞭に認識され思惟されたるものに、これに適應する言葉を着せることである。明瞭なる思想の缺けたるとき、言ふとは言葉を拵へること、言葉を弄ぶこと、饒舌することゝなる。さうして饒舌は思想を——同時に又あらゆる明瞭にして確實なる評價を——昏睡せしむる最良の手段である。

警句や空語が我等の間に如何なる役目を演じてゐることだらう。如何に人は此等のものに醉ひしれてゐることだらう。如何に評判の理想主義の多くが單に美しい言葉に對する情熱たるに止つて、人が一度眞面目に此等の言葉は一體何事を云つてゐるのか、それは如何なる事實を示してゐるのか、何處にそれほど高い價値があるのかと問ふとき、直に消えてなくならなければならないことだらう。而も亦一方には單に惡い響きを持つてゐるといふ廉を以て、如何に多くの酷評が一度もその眞意義を探究されたことのない言葉の上に加へられることだらう。さうして被教育者の最も印象され易き年齡を主として言語の習練にのみ費さしむる言語教育の禮拜(クルツス)が、此の如き盲目に永續的の基礎を置いてゐることは、何人も疑ふを得ざるところである。言語は確かに思想を表現する。併しそれは又思想の缺點を隱蔽する。言語の構成は確かに思想の構成を開示する。併し言語の構成によりて思想の構成を知るは、要するに衣服の形と襞とによりて人體とその運動とを知る

の程度に過ぎない。言語の組織を明かにすることによりて徹底的に思想の組織を明かにせむとするは、衣服を研究して解剖學的知識を得むとすると同様の妄想である。

孰れにしても敎育の主目的とすべきは言語そのものではなくて思想である。事實を基礎とせる——從つて又事實の美的倫理的評價を可能にする思想である。さうして實際中等敎育の初期に於ける兒童が如何に自己を喜ばす可き事實に——周圍の世界と歴史との事實に飢ゑてゐることだらう。此處に自然はその正しい途を示してゐる。然るに人はこの途に從ふ代りに、言語の形式的敎授によつて若き精神を拷問してゐるのである。

併し精神的道德的痲醉の手段として　更に痛切なる實例がある。例へば何等の道德的心情に驅らるゝことなしに、遲鈍に無思慮に遂行さるゝ多くの慣習や外面的行爲や儀式を思へ。假令此種の「外面的事業」がそれ自身に於いては良き場合に

於いても、人が自ら此の如き事業によつてその義務を果したやうに考へるとき、それは單にその人格一般の昏睡なるのみならず又直ちに良心の昏睡である。道德意識が善良なる心情を要求することを忘れるとき、それ自身に於いては善良なる事業も亦惡となる。單なる外面的活動を要求し賞讃するものは道義上害をなすものである。

外見上前者と全然趣を異にするが如くにして而も同樣に昏睡の手段となるものは、人工的に氣分を製造し官能を醉はしむる外面的莊麗や燈火の耀きや薄明や香煙の匂ひや刺戟的な若くは甘く眠りを誘ふ音樂などである。空想の炎を煽る畫像の類は官能の前に卷舒し精神の眼の前に描き出される。最後に系統的に構成された る精神上若くは宗教上の行法(エクセルチティエン)によつてその効果は完成する。

此の如くにして遂に全然催眠術と同樣な——恐くはその效果に於いて更に永續的で更に遙かに深刻な——精神狀態が喚起される。人は無抵抗に或種の印象に引

ずり廻される。彼は他人の爲の盲目な器械となる。彼は盲目的服從と盲目的信仰とに堪へる者となる。宗教的狂信とその傳染は多く此の如くにして生ずるのである。

この場合に於いても亦此類の手段によりて喚起さるゝ事柄は「良い」ものでないとは限らない。假令さうであつても、それは人間の眞の心情から發生して來たものでないから、それ自身に於いて道德上無價値である。一面に又それは道德上の根據と道德的の結果とから見て常に擯斥せらる可きものである。人格と、その明透なる意慾と、その自由なる考慮と決斷と、その探究的な眞理感とはこれによつて殺戮される。此の如き人格の暗殺は單に悲嘆に價するのみならず、實に最高の道德的嫌惡に價してゐる。

又茲に訓練(Disziplin)と云ふとがある。若しそれが道德上の目的を明確に意識せしめ、正當なる手段を確實に把握せしめるための——換言すれば道德的品性の訓練を意味するならば、それは美しき言葉にして又立派なる事柄である。又それ

が外面的行爲のみの器械化を意味するならば、それは精神力の消費を節減して事効の分量を多くする點に於いて有用であり得る。併しそれが道德的目的に向けられたる意慾を器械化して、一人の人の他の人に對する盲目的服從を要求するならば、此の如き訓練は道德上の殺人にして又自殺である。人は道德上誤謬に陷らないとは限らない。彼は我等の名譽と良心とに反することを我等に命ずることも亦あり得るのである。故に盲目にして無條件なる服從を誓ふことは、場合によつては名譽を忘れて無良心に行爲することを誓ふことである。此の如きは――名譽も良心も無みする業である。さうして此の如き服從を命ずることも亦同樣に名譽と良心とを無みする業と云はなければならない。假令此の如き命令の內容がそれ自身に於いては如何に優れたことであつても、そのために道德的人格を犧牲にすることは依然として邪惡である。假に國家の偉大と權力と譽れと云ふやうなとが、此の如き訓練の基礎に立たなければ安固であり得ない、と云ふやうな說を眞理で

あるとすれば、それは沒落に任せるより致し方がない。此處にも亦道德上の錯誤が全然たる道德上の昏迷に陷らむとしてゐる一點がある。

又命令者が盲目的服從によつて行はれたる事の責任を、服從者に負はせずに、之を自分に引受けることが出來ると思ふのも亦此種の昏迷である。固より命令者の責任は服從者よりも重いに違ひないが、物理的の强迫によるに非ざる限り、之を口實にして服從者が自分の責任を脫れる譯に行かない。道德上の責任とは、肩から肩に移すことを得可き荷物ではないのである。自分の意識的行爲に對する責任を他人に「移し」た積りでゐる者は既に罪を犯した者である。彼は既にその良心を賣つたのである。さうして服從者の責任を自分で引受けてやると誓約する者の罪は實に二重である。

固より此の如くに云ふは盲目的服從の必要をあらゆる場合に渉つて否定したのではない。盲目であるものは、又盲目に他の導きに從つて自他の寧福に到らなけ

ればならない。自分の玆に否認するは、あらゆる盲目的服從や盲目的信仰の條件となる盲目の增進保存招致である。あらゆる敎育や政治は、此の如き盲目を癒して人の眼を見えるものにすることを目的としなければならない。精神上道德上盲目なる者が盲目的に導かれるのも、見得るやうに――自己の眼を以て見得るやうになることを目標とする必要がある。人は唯自己の眼を以てのみ見得るのである。

又假に盲目的服從を一般的道德原理とせむと欲する者ありとすれば、其處には上述の非難以外更に新なる矛盾が起つて來る。凡そ盲目的服從は命令者を豫想する。假にこの命令者も亦その上に立つ命令者に盲目的に服從してゐるとしても、此の如くにして遡り行く處の何處かに眼の見える者が立つてゐなければならない。玆に於いて人間は二種類に分れ、道德は二重となる。服從者の道德は盲從で、立法者の道德は自由――氣紛れの意味に於いて、若くは道德的自由の意味に於いて――である。併し一つの道德原理はこの全然矛盾するものを同時に要求すると

が出來ない。この二つを同時に要求するとき一般に善惡の對立は破壞される。絕對的服從の原理は道德的原理の破壞である。換言すればそれは道德的無政府主義である。此事は實際歷史も亦敎へるところである。專制主義は常に道德意識の破壞と意味を等しくする。

併し盲目的服從の道德原理は更に遙かに單純な理由によつて旣に不可能である。盲目的服從の可能なるは唯人が精神上意志上盲目な場合に限られてゐる。然るに最も深き催眠狀態を除けば何人も十分の意味に於いて盲目ではない。凡ての人には多かれ少かれ自己の慾求と衝動と評價と傾向性(ナイグング)と——約言すれば自己の動機がある。さうして或命令が外から與へられるときその命令の內容は必然的に此等の動機と交涉を生ずる。自己心內の動機がその要求に對して如何なる態度をと

るか、これによつてその命令は採納され又は拒絶される。その限りに於いて命令は無條件に器械的に行はれることが出來ない。

自己の動機と外來の要求との關係に就いては二つの可能なる場合がある。第一は命令そのものが自分の中に反響を發見する場合である。その時自分はそれが自己の慾求に叶ひ天性に從ふが故に命令されたるとを行ふ。この場合自分が自分の眞正の立法者である。自分は自分に「服從」する。換言すれば自分は服從せずして自由に行爲する。命令は唯此の如き自分が發動するための機緣に過ぎない。

第二はその命令の道德的內容とは異れるものがその命令に附着してゐて、この附着物が自分の中にある衝動や慾求に協ふ場合である。この時自分が命令に從ふのは、命令の道德的內容そのもの丶ためではなくて、それが或る他の目的を實現するための手段だからである。この場合に於いても自分が自分の或る慾求に從ふと云ふ意味に於いて、自分は自分に服從する。その限りに於いて自分は自分の立

法者である。併しその慾求するところは命令そのもの、道徳的内容ではないから、その慾求に從ふことは自分を自分の道徳的立法者にすることが出來ない。その道徳的命令は自分自身のものではなくて、自分とは異れるものである。さうしてそれは自分とは異れるものとして自分に働きかけるのである。自己自身の立法者として意慾し行動する時我等は道徳的自律の原理に從ふと云ひ、純然外來の者として自己に對立する命令に從つて意慾し行動するとき、我等は道徳的他律の原理に從ふと云ふ。道徳的内容は第一の場合に於いてのみ余自身の目的である。第二の場合に於いてそれは單に或目的に對する手段として自分と交渉するに過ぎない。

此の如き「一つに一つ（エントエーダーオーダー）」の對立に對して或人は云ふであらう――或種の命令は自分に對して絶對的に威權（アウトリテート）を持つ。盲目的に之に服從することが自分にはその儘に道徳上價値あることである。故に自分は之に盲目的服從を捧げると。此處には一種特異なる自己欺瞞がある。假令それは此處に云はれた通りであるとしても、何

故に或一定の命令が或人に向つて絶對的の威權を持ち得るのか、この命令に對する盲目的服從が或人にとつて道德上價値あるものと見ゆるは如何なる筋道によるのか、其處には猶此の如く問ふの餘地がある筈である。此處に云ふ命令とは任意の命令ではなくて或一定の命令である。此處に云ふ盲目的服從とは任意の命令に對する服從ではなくて或一定の命令に對するそれである。然らばこの特定の命令に特に絶對的の威權を與ふる特殊なる點は何ぞや。余をして外ならぬこの命令に對してのみ特に盲從の義務を感ぜしむるは如何なる特異性ぞや。

これに對して可能なる解答は唯上記の二者あるのみである。それはこの特定の命令の內容そのものが自分の中にこれを實現せむとする衝動を喚起するか、若くはこの命令に附着せる或物が自分に此の如き衝動を起させるか。孰れにしても歸着するところは前の二つの外に出でない。

人が他律の意味で服從するとき、さうしてこれによつて求めようとする目的が利己的なとき、我等は服從の第二段に到達する。自分は賞を求め罰を避けるために道德上の命令を實行する。自分の目的とするところは此の如くにして或る福利を自分のものとすることである。道德的行爲は唯この目的を實現するための偶然の手段に過ぎない。

利己的動機はあらゆる人の持つてゐるところである。故にあらゆる人は利己的服從を行ふ可き素質を持つてゐる。一見單純なる盲從と見えるものも、詳しく見れば利己的動機に基いてゐることが決して少くない。絕對的に服從せよと云ふ要求の傍には、多くの場合、それでなければ汝の希望する福利を取逃し汝の恐るゝ罰が加へられるといふ言外の意味が添へられてゐる。さうして假令利己的動機を明かに意識せざる場合と雖も、多くの人は唯この賞罰のために命令に服從する。就中權力者に對する「盲目的」服從は、その人の恩惠とこれを笠に着る自己の權勢と

の期待の上に立つてゐるものである。「盲目的」服從を要求する專制主義は利己主義の父である。而も最も卑怯にして最も商賣的な利己主義の父である。

利己的服從は自己の利益を見るが故に盲目的ではない。併し彼は自己の利害以外のものを見ざるが故に道德的に盲目である。彼は怜悧である、併し道德的に局限されてゐる。局限はあらゆる利己主義の本性である。彼の惡は自己の利益を見るところにあるのではなくて、自己の利益以外のものを見ないところにある。善が自己目的となる代りに利己的目的の方便に墮ちるところにある。

假に或人の中には單に利己的動機のみが行はれてゐるか、若くはそれが主位を占めてゐるとする。その場合には賞罰を豫約する要求が必要である。故に就中小兒は賞罰によつて善に導かれなければならない。併しこの場合にも亦これによつて生ずる利己的服從は、目標ではなくて唯道德的教育の手段であることを要する。導き行く可き先は善そのもの丶ために善をすることである。小兒は强ひられて善

を行ふことによつて善そのものゝ價値を自ら經驗する。さうして善そのものゝ歡びを學び知る。この目的が到達されないならば、賞罰は純然たる外面的馴致の用をなすに過ぎない。それは道德上無價値である。

さうして此の如き利己的服從を主義とするとき、それは單に道德上無價値なるのみならず又道德上擯斥に價する。それは道德的盲目を主義とするものである。此の如くにして人は善惡の差別を破壞して、其代りに個人的利害の差別を置く。道德的心情は破滅に歸し、道德的人格は屠殺される。唯利害賞罰のみのために善をなすものは、惡を行ふ時賞を與へられ惡を行はぬ時罰を加へられるならば、何の躊躇もなく惡を行ふであらう。それにも拘らず其處には利己的服從の上に道德を築くとが出來ると思つてゐる樣々の道德系統がある。服從を命ずる立法者は國家と云ひ輿論と云ひ教會と云ひ「神」と云ひ、色々にその名が違つても、その命令に服從する根據が自己の利害に在る限り、德とは利己主義的怜悧である。「道德

的」行爲とは怜悧なる購利である。換言すれば怜悧なる商賣である。さうして來世の賞罰のために神の命令を遵奉する者も亦この例に洩れない。固より其處には近くにあるものを捨てて遠くにあるよりよきものを得むとする特別の怜悧がある。併し近きものを思ひ諦めることは利息の高さによつて償はれてゐる。人は實に不完全なる暫くの間の功業によつて、永遠の完全な報償を得ることを期待してゐるのである。それはこの世に於いて、後に豊かなる享樂を嘗めむがために、暫くの間これを我慢してゐる者と同樣な怜悧の昂進である。

その他我等は專門非專門の道德學者等が色々樣々の言葉を以て利己主義的怜悧道德を說敎するのを聞く。例へば人は法律に外面的服從を捧げる者を良民といひ、敎會の命令に嚴正に服從する者を敬神者と云ふ。併し此等の良民や敬神者流は、恐らくこの服從の故に道德上最高の非難に價する。法律や敎會の命令は常に人が與へるものである。さうして人には時に過誤がないとは限らない。若し熟慮の

結果此等のものが過誤であることを發見するならば、その時には服從を拒むことが我等の義務である。假令後になつてそれは自分の誤りであることが明かになる場合においても、正直に道德上の正義を求めてこれを求め誤つた者の方が、利己的の理由から命令に服從する者よりも道德上常に高位にゐるのである。これは命令せられたることが內容上如何に道德的な場合でも同樣である。前者は猶自己の最良の知慧と良心とに從つて行爲する。後者の行爲は何の良心にも從つてゐない。前の行爲は道德上價が**高くない**だけである。後の行爲は道德上無價値である。若くは擯斥に價する。

又人は「**社會**」の要求に從ひ、「**集合意志**」に服從することを道德的といふ。然らば所謂社會とは、所謂集合意志とは何を意味するぞ。社會とは全人類社會の謂か。集合意志とは人類社會が意慾するものの總計の謂か。然らば人類は何事を道德と思惟すべきかに就いて多數決をとらなければならないのか。さうしたら定め

て不思議な、色々樣々な結果が出て來ることであらう。

人は又實際的に、「社會」とは唯自分の知つてゐる社會のみを意味するものとすることが出來る。その最初に來るものは自分の屬してゐる範圍の社會である。茲に於いて社會的要求を原理とする道德は自己の屬する階級の要求を原理とする道德となる。かくて生ずるものは階級道德(Standesmoral)である。

何故に我等は我等の階級の要求に服從するか。例へば何故に我等は階級の定めたる名譽の觀念に從ふか。その可能なる種々の理由は既に第一章の中に述べた。即ちその一つは我等が自己の周圍を支配する見地に從つて事物を觀察することを――從つて又間接に評價することを學ぶからである。(三八頁參照)この見地が一面的なる時我等の價値判斷も亦一面的となる。故に此の如くにして階級の要求に順應することも既に名譽なるとは云ひ難い。而もこれは自己の道德的判斷を他人のそれに從屬させるうちでは最も名譽ある理由である。その他我等は種々の甚だ

不名譽なる理由を持つてゐるのである。卽ち或人は物質的存在と物質的安逸とを保持せむがために、或人は同輩の尊敬を購はむがために、その階級の道德觀に屈從する。固より此の如くにして獲得さるゝ物質的福利や他人の尊敬が甚だ重要な場合もあるであらう。併し我等は此の如き福利のための故に、その他多くの考ふ可き問題を考へずにはゐられないのである——余自身は階級が名譽あるものと宣言した行爲を如何に評價するか。自ら完全に自由に八面よりこの行爲を觀察するとき、余は如何にこれを評價せずにはゐられないか。その行爲は如何に余の自敬と、並びに余自らの名譽感と調和するか。兩者の間にこの調和がないのに猶階級の要求に從ふのは自分の名譽を賣るものではないのか。寧ろ余は昂然として自己尊敬の要求を外來の要求に對抗せしむ可きではないのか。自己の名譽の要求するところを他人の欲するが故に撤回するのは惰弱ではないのか卑怯ではないのか。自分の名譽は徹頭徹尾唯——自分の名譽である。換言すればそれは唯自分の直

き事と誠ある事とである。他人は自分の名譽を證認することは出來るがそれを與へることは出來ない。自分の屬する階級の名譽と雖も――余自らがそれを持つてゐない限り――それは自分の名譽にはならないのである。固より階級がその道德的使命を正直に誠實に實行する所に特殊なる階級の名譽がある。さうして階級の各員はこの使命の實行に參加する程度に從つてこの名譽を頒つ。併しその使命の高さとその實行の價値とを測るものは唯一つの道德的標準でなければならない。名譽の標準は唯一つである。故に特殊なる標準を用ゐて特殊なる名譽の要求を提出する者は不道德である。故に不名譽である。

最後に我等は何故に神の命令に服從するか。我等を驅りてその命令を充さしむるものは神の本質中の如何なる點ぞ。

此處には二つの可能性がある。「神」は全能者である。我等をその掌中に握り、我等を賞罰し、我等を浮沈せしむるを得る力である。この故を以て神に服從する

とき、我等の服從は利己的である。

併し我等は又彼が聖(Der Heilige)なるが故に神に服從する。彼はその命令に於いて聖なる者として自己を示現する。併し我等は如何にして或命令の神聖なることを認識するか。明かにそれは我等の內面に之を測る可き標準があるからである。さうしてこの標準となるものは我等の內に生きてゐる道德的意識の外にはあり得ない。我等にとつては、我等の內にある道德的要求に絕對的に對應するもののみ聖であり得るのである。

恐らく人は又云ふであらう、敎會が必無過的(ウンフエールバール)に神聖の何たるかを我等に敎へると。併し然らば如何にしてこの神聖性(ハイリヒカイト)が我等を服從に驅ることが出來るか。それは同じく我等の內に神聖性に牽かるゝ衝動があつて、我等を聖なる神に服從させるからでなければならない。故に我等は神に服從するとによつて、要するに自己に服從するのである。再び自分は自己の道德上立法者である。此の如くにして神

に對する服從も亦、利己的にして從つて不道德的なるか、若くは道德的にして自己立法なるかの孰れか一つとなる。後者は他律的ではなくて自律的である。

茲に又、服從を拒むとき命令者を傷け怒らせることを恐れて之に從ふと云ふ場合がある。この場合と雖も、傷け怒らせることを避けようとする根據が命令者の恩惠を受け續けようとする願ひに在るならば、我等の服從は依然として利己的である。併し我等は又、命令者が我等に示す好意と恩惠とを離れて、その人の本質そのものに愛と尊敬とを感ずるが故にこれを傷けるとを恐れる場合がある。此の如き愛と尊敬とはそれ自らに於いて道德的價値を持つてゐる。我等はこの心を抱くことによつて利己主義の跼蹐と狹小とを超脱する。我等は、單に絕對的盲目に比較して然るのみならず、利己主義的盲目に比較しても亦眼明きである。

併し我等は此類の服從に於いても亦盲目であり得る。假に我等が敬愛する人格をあらゆる場合を通じて喜ばせ、如何なる場合に於いても怒らせまいとするとすれば、その人格が我等に惡事を要求するときにも猶我等はこれに服從することになるであらう。此の如くにして敬愛から出る服從を原理とする道德も亦善惡の對立を破毀することになり得るのである。

唯その道德的性質の故にこの人格を敬愛し、而もその敬愛すべき點を特に現在自分に對して提出する要求の中に認めて、この故にその命令に服從する場合に於いてのみそれは道德的であり得る。併しこの第四種の服從は既に自分自身の道德的意識を豫想する。彼の命令を道德的であると承認する一つの聲が自分の中にあるに非ざれば、我等は彼の命令に現れたる人格を道德的に敬愛することが出來ない。故に畢竟自分はこの人に服從するのではなくて自分の道德的意識に服從するのである。この場合に於いても亦服從は自律的である。

觀來れば凡ゆる道德は自由と――自己の內面的法則との自由なる一致を意味する自由と――同義である。さうして服從の意味を他人の意志によつて規定されることと解すれば、あらゆる服從はその根本に於いて――心情として、不自由にして奴隷的な根性として、不道德である。固より行爲としての服從は目的に導く手段として道德的に必要であり得る。併しその終極目的は常に道德的自由でなければならない。道德原理としての服從は如何なる場合にも絕對的に不道德である。

凡ての人には自由に對する憧憬がある。併し或種の人は自ら自由であると妄想しつつその實器械として又奴隷として、他人の意志に屈從し、精神上道德上の狹さの中に拘禁せられ、賞と罰と、運命と人との恩不恩と、尊敬と承認と慣習と傳統と、社會又は階級の偏見とに縛り付けられてゐる。又或人は他人に對する盲目なる偏愛によつてその人格の自由を騙取されてゐる。さうして此等凡ての人に向つて倫理は道德的自由を――自由なる道德的自己規定を要求するのである。さうし

て此の如き道德的自由を發見した者は卽ち自己を發見した者である。又神を發見した者である。神は道德的に自由な人格の中に最も完全に自己を示すものである。

第五章　道德的正

（義務と傾向性と）

我等が本章に於いて講究せむとするところは倫理の中心問題である。「道德」とは本來何を意味するか。善の本質をなすところのものは何ぞ。

我等は既に第三章に於いて、善には成果の善と心情の善との兩義あることを見た。第一の意味に從へば、それが如何なる心情に基くに拘らず、我等が我等のなす可きことをなすとき、その行爲は善である。第二の意味から云へば凡ての行爲はこれに相應するよき心情から出るとき始めて善となる。我等は既に後者を「道德上賞讃に價する」行爲と名けて來た。今これに對して前者を「道德上正しき」(Sittlich richtig) 行爲と名ける。

併しこの兩者の間には自らなる聯絡がある。道德的心情は、行爲の道德的正が

必然的に、之を阻害する事情のない限り何時でも、其處から生じて來る根柢である。この根柢を缺いた行爲が時として道德的正に合することあるは偶然に過ぎない。故に道德的正とは何ぞやと云ふ問題を掲げて、之をその必然にして自然なる根柢をなす心情によりて說明するとき、我等は自ら善の本質は何ぞやの問題に答へることになるのである。

然らば道德上正しき行爲とは何ぞ。疑ひもなく行爲を――若くはその根柢となる意志決定を――道德上正しくするものは客觀的妥當性である。換言すれば時代と個人との差別を超越して通用することである。さうして此の如き客觀的妥當性は單に意志決定の場合に於けるのみならず、事實に對する決定――悟性判斷――の場合にも亦存在する。悟性判斷の場合に於ける客觀的妥當性を名けて我等は之を眞と呼ぶ。我等が意慾及び評價の世界に於いて道德的正と稱するものは、悟性認識の世界に於ける眞と嚴密に對應してゐるのである。然らば悟性判斷を眞ならしむ

る準據（クリテリウム）又は標識は何ぞ。それには唯一つの可能なる解答がある——之と關係あるあらゆる經驗と一致する判斷は眞である。故にそれは如何なる經驗上の事實も再び之を破棄し改造することを要求するを得ざる判斷でなければならない。換言すれば客觀的妥當性を有する判斷は終極的(Endgültig)な判斷である。

從つて意志決定に於ける客觀的妥當性も——換言すれば道德的正も——亦同樣の意義を持つてゐなければならぬ。さうして此際に於ける事實若くは經驗とは、この意志決定に關係し來るあらゆる「動機」である。換言すれば我等が意志決定に際して考慮に置くことを要する一切の事實と目的とである。故に之を否定して他の意志決定を要求すべき何等の動機も目的も存在し得ざるとき、我等の意志決定は始めて正である。我等は或意志決定を否定する時、「自分はかくす可きではなかつた」と後悔する。此の如き後悔は常に、之と異つた行爲を要求すべき何かの事實が存在することを證明するものである。若しこの後悔を良心の抗議と名けるな

らば、道徳的正とは如何に照明（エルロイヒテン）せられたる良心と雖も何の抗議をも提起するを得ざる意志決定である。さうして完全に照明せられたる良心とは、我等の意慾と交渉するあらゆる目的を知りて、その要求するところに純眞に十分に耳を傾くるところの良心でなければならぬ。此の如き良心でなければあらゆる惡に對して抗議するほど敏感であることが出來ない。

此處に我等は道徳的に正しき意志決定が必然的に成立するための第一の條件を見る。それは全然眞なる判斷が成立するための第一の條件と等しい。その名は——經驗の十全である。それは第一に意志決定に參加すべきあらゆる目的が我等の心中に現存し作用してゐることを意味する。第二に我等の意慾に交渉し來る事實が、恰も悟性認識の場合に於いて個々の事實がその十分なる證明力を發揮すると同樣に、それ〳〵にその十分なる動機力を以て我等の意志決定に參加することを意味する。最後に我等が一々の動機をその動機力を盡して同時に作用せしめ、相

互の間を聯絡し較量し平均すること――換言すれば道徳的思量を以て動機と動機とを内面的に繫ぐことを意味する。世界に於けるあらゆる目的が我等の心中に現存せざるとき、又一々の事實がその十分なる力を盡して我等の心中に作用せざるとき、我等の意志決定は我等の見脫したる新しき目的によつて、又我等の十分に感知するを得ざりし新しき力によつて、何時破壞されるかもわからない。さうして各種の動機が同時に内面的聯繫を保つて我等の心中に作用せざるとき、我等の意志決定は徒らに動搖するのみで、客觀的妥當性を得ることが出來ない。

併し事實がその十分なる力を盡して我等の中に作用するとは何の意味ぞ。寧ろ、事實がその十分なる力を盡して我等の中に作用しないと云ふやうなことが如何にして起るか。

一言にして云へばそれは「主觀的制約」(Subjektive Bedingung)が混入するからである。我等の主觀的狀態が意志決定や悟性判斷に影響して、純粹に事實そのものゝ要求に耳を傾けることを妨げるからである。固より主觀的制約の混入する途は樣々である。之を悟性判斷に就いて云へば一つには我等の官能が痲痺し我等の精神が狹隘に我等の思考が遲鈍なために、事實の我等に與ふる心象が朦朧として、我等の之を攫むこと活潑ならぬとき。二つには直接に經驗したるものが間接に傳達せられたるものよりも强き印象を與へるといふ心理的事實に支配されて、兩者に客觀的事實として同樣なる論理的證明力を與ふるを得ざるとき。三つには或事實が時間上空間上我等に接近してゐるか、若くは我等の習慣と氣禀とに接近してゐるために、これに特殊なる重さを置くとき。四つには事實の新奇と稀有とが異常と、若くは我等の慾求に急峻なる對立をなしてゐることが我等の判斷を惑すとき——此等の場合に我等は客觀的に妥當なる判斷を下すことが出來ない。併し

我等の主觀的個人的偏癖に合するも合せざるも、事實は依然として事實である。さうして常に同じ事實である。客觀的に妥當なる判斷は事實そのものによつて規定さるゝ判斷なるが故に、それは單にこの事實と自己との間の關係を示すに過ぎざる此の如き主觀的制約から獨立したものでなければならない。

全然同種の主觀的制約は又我等の意志決定をも規定することが出來る。主觀的制約の特異性はその轉變（ワンデルン）するところにある。それは單に個人と個人との間に相異あるのみならず、又同一個人に在つても時によつて轉變することを脫れない。評價や意慾や行爲の習慣は變らぬとも限らない。新しいものは陳くなり、現在空間上時間上自分に近いものも、時を經るに從つて遠かる。現在個人的に自分に親しいものも、それが自分の興味に遠かるに從つてよそよそしくなつて行く。

之に反して客觀的事實は何時でも同一の事實である。例之昨日或人が苦惱に逢つたといふ一つの事實があるとする。これは自分の一生を通じて、又あらゆる時

代のあらゆる人にとつて、常に同一の事實である。何ものも之を消し去ることが出來ない。何ものもこれを別種の事實に變へることが出來ない。

茲に至つて極めて痛切なる結果が生じて來る――意志決定も亦悟性判斷と等しく、それが主觀的制約に依從してゐる限り、不易に確立せるものとなることが出來ない。それは唯確實に認識せられたる事實のみによつて規定さるゝ時始めて客觀的妥當性を獲得し得る。さうしてこれと關係あるあらゆる事實が確實に認識され、而もそれが意志決定に際してその十分なる動機力を呈露するとき、その意志決定は必然的に客觀的妥當性を有するものとならずにゐられない。

最初自分の喜びと惱みとのために他人の喜びと惱みとを無視又は輕視して意志決定をしたと假定する。自分の喜びと惱みが間もなく過去に屬して虛心に客觀的に觀じ得るやうになるとき、若くは他人の喜びと惱みとを自分のものと同樣に心中に實現し得るやうになるとき――その時自分は曩の意志決定を非認しなければ

ならぬやうにならないとも限らない。之に反して自他の歡苦が當初から同様にその十分なる事實性に從つて考慮されてゐたならば、如何なる時にもその意志決定は破毀されることがないであらう。

茲に我等の意志決定が事實の個人的遠近によつて制約さるる一例として友情をとらう。友情がそれ自身に於いて道德的價値を持つてゐるとは云ふまでもない。我等が我等の友人に、彼の道德的人格が當然に價してゐる幸福を與へむとするとき、我等の行爲は善である。併し我等に遠いところにも亦多くの人格がある。さうしてその或者はその道德的價値によつて我等の友人と同等なる幸福を要求する權利を持つてゐないとも限らない。若し偏狹なる友情禮拜のために此の如き他人の要求權を無視するとき、我等の行爲はこの道德的盲目の故に――偶然なる個人

的關係に制約せらるゝが故に道德上非難すべきものとなる。

併しこれは友人が――一般的に云へば最も自分に近きものが――最初に自分に對して要求を提出する權利を有するといふことを否定するものではない。我等が我等に近きものか我等に遠きものかの孰れかを擇んで、我等の善意を行爲に表示しなければならないとき、我等に最も近いものは必然的に――我等に最も近いものである。それは隣人に對する善意が特に高い道德的價値を持つてゐるからではなくて、我等の善意が苟も相應の强さを以て成立してゐる限り、その發動が最初に自己の周圍に向ふは當然の順序だからである。

從つてこれは、客觀的妥當性を有する意志決定は主觀的に制約さるることを許されないと云ふ命題の權利を破毀するものではない。我等の意志が道德的なるとき、我等が我等の友人のために最善を冀ふのは――それは彼が我等の友人だからではない。自己の友人なるが故に或人の最善を冀ふとは、換言すれば自己の友な

らぬ人のためにはその最善を冀はないといふことでなければならぬ。之に反して我等の冀ふところは一切の人の善である。唯我等の行爲の性質上、一切の人に對する道德的意志が唯一人の人にのみ實現し得るのである。さうしてその一人に當るものが我等に最も近いものであることは、それは道德上の義務ではなくて唯單純なる心理的必然である。自分に最も近きものに善をなすことによつて、我等は同樣の事情の下にある一切の人に同樣の善をなさむと欲する我等の意志を證明するのである。若し人間行爲の能力が此の如くに不幸にも局限されてゐなかつたならば、我等は一切の人に向つて我等の善意を實現するであらう。局限は善意を實現する能力にあるので道德的意志そのものにあるのではない。故に主觀的制約によつて規定さるゝ意志は依然として道德上正しき意志と云ふことが出來ない。

カントの言葉を藉りて云へば意志の主觀的制約は即ち傾向性（Neigung）である。故に傾向性に基く行爲は道德的ではない。或人が自分の友人であると云ふ廉

を以て如何なる場合にも彼の慾望を充さむとする意志は、個人的愛憎の傾向性によつて左右さるゝが故に非道德的である。

固よりかく云ふは善に對する愛（傾向性）に基く行爲も亦非道德的であるといふのではない。あらゆる道德的心情は一つの傾向性である、善に向ふ「傾き」である。最高度の道德的心情とは善に向ふ最高度の傾向、激情的衝動、全人を支配する愛等と意義を等しくする。道德的行爲は傾向性から獨立してゐることを要すると云ふとき、その傾向性とは善に向ふ傾向性が純粹に十全に八方面に我等の中に實現することを妨害する偶然な主觀的な傾きを意味してゐるのである。

客觀的妥當性の意義を更に明かにせむがために新たに客觀的價値の概念を導き入れやう。或物象は我等がこれによつて價値感情を經驗することによつて始めて

我等にとつて價値あるものとなる。さうしてその價値の高さは我等の價値感情の高さによつて測定される――我等の主觀的評價に關する點から云へば物象の價値はこれ以外のものであることが出來ない。併し此の如き主觀的價値は物象そのものの價値ではない。茲に一枚の繪があれば、それは我等がその繪のことを思ふと思はざると、理解すると理解せざるとに拘らず、常に同一の價値を持つてゐる。物象の客觀的價値は評價者の偶然な主觀狀態に煩はさるゝことなく、物象そのものの本性上要求するところである。さうして我等が物象に內具する一切の性質を完全に自己の中に現前せしめ自己の中に作用せしむるとき、物象は事實上必然的にその客觀的價値と相應ずる價値感情を我等の中に喚起する。故に客觀的價値とは或物象に內具する價値感情喚起の可能性の全體である。從つて上來種々の言葉を用ゐて來たことを客觀的價値の概念を用ゐて換言すれば、道德的態度とはこれと交涉し來るあらゆる目的の客觀的價値によつて規定さるゝ態度である。

倫理の問ふところは或目的が如何に現在あるが儘の我に合致するかに非ずして、その客觀的價値は如何と云ふことでなければならぬ。

最後に我等は從來默々の間に使用して來た「可し」(要する Sollen)の意識を茲に揭揚する。前にも云へる如く、我等は一つの意志決定を否認するとき、「自分はかくすべきではなかつた」と云ふ。「可きではなかつた」とは何の意味ぞ。一般に「可し」の意識は――道德上に於ける「可し」の意識は――如何なる點に於いて成立するか。

茲に一つの歡樂があつて自分を招いでゐる。同時に一人の不幸なる者が自分の救助を求めてゐる。唯此人を救ふためには自分はあの歡樂を捨てなければならない。この時自分の心には「あの歡樂を追ひたい」といふ意識と、「あの人を助く可

きである」といふ意識と、この二つの全然反對した、相互に否定し合ふ意識が同時に起つて來る場合がある。此の如き特異なる事實は如何にして可能なるか。

先づ第一に注目すべきは「可し」の意識が單に倫理の範圍にのみ存在するのではなくて、悟性判斷の領域にも亦存在することである。例へば熱を加へられたる物體は膨脹すると考ふ可きである。人は又同じことを、かく考へなければならぬとも云ふ。併しこの場合の「ねばならぬ」(Müssen)はこれと矛盾する場合があり得ないと云ふ意味ではない。我等は熱を加へられたる物體が縮小するとも、元のまゝの延長を保つてゐるとも考へることが出來る。若くは熱と延長との關係を全然考へないことも出來るのである。故にこの場合の「ねばならぬ」とはその實「可きである」と云ふ意味である。我等はこれと矛盾する場合があり得るにも拘らず、論理上かく考へることを要するのである。それは自分に向けられたる一つの要求である。さうしてこの要求は客觀的事實の提起する要求である。

倫理上に於ける「可し」の意識も亦嚴密に之と同樣である。それは又倫理上あら「ねばならぬ」ことである、倫理的必然である。而もその必然とは之と矛盾する場合があり得るにも拘らず倫理上あるを「要する」と云ふ意味である。さうして此の如き要求を提起するものは、此處でも亦客觀的事實である。

茲に於いて我等は「歡樂を追ひたい」といふ意識と、「不幸な者を助く可きである」と云ふ意識との對立は何事を意味するかを領會することが出來る。彼の「たい」(Mögen)もこの「可きである」も我等の意慾であると云ふ點に於いては變りがない。併し前者は主觀的制約の下に立ち、後者は客觀的制約の下に立つ點に於いて兩者は相反對する。我等が歡樂を追ひたいのはそれが我等の個人的歡樂であるからである。之に反して不幸な者を助く可きであるといふ意識は、救助の必要と云ふ客觀的の事實の中に自己を沒入して、意慾の主觀的制約を除いて考へる時に始めて成立するのである。此の如き客觀的性質は、倫理的要求の起原に關する諸

種の説を通じて冥々の間に認められてゐた事實であつた。古來これを說明して、良心の聲と云つたり、神の聲と云つたり、社會の要求と云つたり、過去數代の間に積んで來た祖先の經驗の遺傳と云つたりするのは、要するにこれが個人の願望とは獨立せるもの、個人的狀態の轉變の中に在つて轉變せざるものであることを感じてゐるのである。この限りに於いて此等の諸說は正しい。唯必要なるはこの「轉變せざるもの」の性質を正しく規定することである。然らばこの轉變せざるものとは何ぞ。それは、我等とは獨立に存在してゐて、意慾的存在としての我等に働いて來る客觀的事實一般の世界である。換言すれば一般に我等の意慾のあらゆるあり得べき目的の客觀的價値である。

此處まで來ると論理上の「可し」と倫理上の「可し」と――思考の必然と倫理上の必然との同と異とも亦明かになる。兩者は共に事實の叫びである、我等とは獨立せる對象の世界から我等の中に響いて來る聲である。併しその叫びの內容は彼と此

とによつて等しくない。從つてその訴ふるところも亦我等の本質の異れる方面である。論理的要求は事實のあるとあらざると、かくあるとかくあらざるとの承認を目標とする。之に反して倫理的要求は事實の評價と之に對應する實踐的意慾とを目標とするのである。

此處に良心と云ふ言葉を持つて來れば、良心とは客觀的事實の價値要求を聽いて、これに從つて自己の意慾を決定する能力である。この能力は獨立の能力である。さうして特に悟性に對立する。換言すれば事實の論理的要求を聽いて之に從つて判斷する能力に——云はば論理的良心に對立する。固より事實の要求を聽くものとして見れば兩者は合して一つの能力である。併し兩者はこの一つの能力の獨立して相對する兩面である。さうして純粹に事實の要求を聽かむとするとき、我等は先づ彼の主觀的制約を——彼の傾向性を除いて考へることが出來なければならない。我等は此の如く内面的に「除いて考へる」ことを名けて捨象（抽象 Abstr

rahieren）と云ふ。捨象の能力は良心の一要素で、又豫備條件である。

先づ第一に論理的捨象を考へやう。茲に二つの色を——例へば綠と赤とをその光度（ヘリヒカイト）に於いて比較するとする。元來我等の知覺にとつては、色と光度とは分離す可からざる單一の事實である。併し我等は今單に光度のみを眼中に置いてその他の性質を悉く捨象する。この時赤や綠の色は度外視されて、唯光度のみが獨立に存在するものの如く我等の比較作用を規定する。換言すれば知覺上獨立するを得ざる光度が、我等の心内に於ける働きの點に於いて獨立せるものとなるのである。これは誠に注目すべき事實である。

倫理的捨象は前者と全然同一ではないが猶之と比較するを得可き事柄である。元來から云へば我等の歡樂は我等の個人的歡樂である。救助とは他人の爲になることで、我等の歡樂を妨害することである。併し我等はこの二つの事實から自己と他人とを捨象する。この捨象によつてこの二つの事實は「客觀的な光り」の中に

移される。自分の個人的歡樂は一般的に或る一人の人間の歡樂となり、自分ならぬ他人の利益も亦一般的に或一人の人間の利益となる。かくて自と他との差別は撤去せられ、歡樂と救助とが二つの客觀的事實として我等の意慾の選擇を待つこととなるのである。

　故に客觀的な光の中に移すとは換言すれば一般的人間的（アルゲマイン・メンシュリヒ）な光の中に移すと云ふとである。我等は Sub specie humanitatis に（人類の見地の下に）事實を觀ずる。さうして前の個人的事實は今や此の如き事實として我等の内面に作用する。問題は最早余は この個人として何を欲するかに在るのではなくて、人類の世界に於いてこの二つの事實が對立するとき、さうして余がこれを純粹に考察し熟慮し自己の内面に作用せしむるとき、余の意志は彼の歡樂をとるか此の救助を擇ぶか孰れぞと云ふことに在るのである。余の意志が後者を擇ぶと假定すれば、其處に「余は不幸なる者を助く可きである」といふ意識が成立する。故に「可し」の意

識は客觀的考察を豫想する意慾である。自他の差別を撤して、自他をして共に人たらしむる人類の見地の上に立つ考察を豫想する意慾である。要するにそれは「人類」の聲である。

併し此の如き「可し」の意識も直ちに道德上正しき意志決定であると云ふことは出來ない。後になつて被救助者の窮乏が單に假面に過ぎなかつた事實を發見するとき、若くは被救助者に自ら助ける力があつたことを悟るとき、「助く可きである」が「助けなければよかつた」に變ることも亦あり得るのである。誤謬は、當然考へなければならぬ事實を考へ盡さなかつたところにある。この意志決定に交渉ある事實を悉く、さうして十分に考慮に入るゝとき、我等の「可し」は始めて終極的であり得る。さうしてそれは再び破毀し得ざるものであるとき、始めて道德的正となるのである。故に我等は此處でも亦從來縷說して來たと同様の結果に到達する――道德的に正しきは、あらゆる方面を悉して純粹に客觀的に制約せられ

たる意慾である。

我等は主觀的に制約せられたる意慾を、カントと共に「傾向性」と名けて來た。之に對して我等は玆に客觀的に制約せられたる意慾を、再びカントと共に義務と名けやう。義務の意識は「可し」の意識に外ならない。道德的な義務意識は終極的な「可し」の意識に外ならない。

又理性とは客觀的に――換言すれば事實によつて、自己を規定させる能力の別名に過ぎない限り、義務に合する意慾は又理性に合する意慾と名けることも出來る。唯記憶すべきは、此際の理性は理論的理性に對して實踐的理性であることである。道德的要求は實踐的理性の要求である。と云ふ意味は、我等の意慾のあらゆるあり得可き目的の、純客觀的考察と評價とから生じて來る要求であると云ふのである。

社會や他人や個人としての自己が我等に提出する要求は、彼等が我等に對して

權威者である場合に於いてのみ通用する。さうして此の如き權威は轉變するものである。此の如き假言的要求(Hypothetische Forderung)に對して、實踐的理性の要求は斷言的である。カントの言葉を用ゐればそれは斷言的命令（Kategorischer Imperativ）である。道德上要求せらるゝものは如何なる時にも絶對的に存在することを要する。

義務の意識は、之に對抗する主觀的傾向性が强烈なるとき、一種嚴峻の感情を伴つて來る。併し客觀的な考察と評價とが我等の內面的態度に於いて首位を占むるに從つて、この嚴峻の感情は次第に自由な喜ばしい感情に變つて行く。さうして客觀的な考察と評價とが自分にとつて徹頭徹尾自然な「性格（カラクテール）」になるとき、嚴峻の感じは全然消失する。完全なる道德的心情は實に此境地に至つて始めて出來上

るのである。

我等は完全なる道德的心情を構成する三つの要素を區別するとが出來る。第一にそれは絕對に豐富な內容を持つてゐなければならない。我等は完全なる道德的心情を有するの名譽を擔はむがためには、一切を知り一切を享樂し、人類が遭逢し得るあらゆる歡喜と苦惱とを悉く銳敏に感受し得る人となることを要する。我等は就中十全なる自己認識を所持して、自己發動のあらゆる方式の價値と不價値とを明瞭に透察することを要する。我等は又あらゆる自己以外の人格と、そのあらゆる價値と不價値とを自己の中に包攝することを要する。約言すれば我等は小宇宙(Mikrokosmus)に――世界と人類との洩らすところなき鏡に、ならなければならない。

第二に我等の人格の內容の一々が悉く最高の活力と活動力とを持つてゐなければならない。完全なる道德的心情は、絕對的に豐富なる人格の、最高の活力と强

さとである。

最後に人格のあらゆる内容が堅實にして遺漏なき秩序と平衡とを保つてゐなければならない。低級なる客觀的價値を有するものはおのづから從屬し、高級なる客觀的價値を有するものは自然に首位を占めるやうになつてゐなければならない。その時人格は徹頭徹尾己れ自らと一致する。換言すれば内面的に自由になる。以上の三要素を具備する者は即ち完全なる心情を有する人格である、道德上の理想的人格である。

さうして此の如き道德的心情は同時に之に對應する感情となつて現れる。内面の豐富と廣濶との感情、潑溂たる力の感情、内面的一致と自由との感情——此等の感情要素の結果として生じ來る綜合感情は、精神的並びに道德的强健の感情である。充ち渡れる道德的自我感情である。さうしてこの感情は又充ち渡れる世界と人類との感情でもあるのである。

彼の完全なる道徳的心情と之に伴ふ完全なる自己感情とを持つことは固より何人にも許されてゐない。之を所持する者は最早一人の人ではなくて人そのものである。併し我等は唯人そのものゝ一片に過ぎない。我等は唯道徳的心情に分調する限りに於いて人間的價値を保有するのである。

茲に限りに於いてと云ふのは嚴密な意味に解釋することを要する。我等は、道徳的心情に他の價値と共に人格の價値を構成する一要素であると考へてはならない。又人間に内面的價値を與へるもので道徳的心情の中に屬せぬものが存在すると考へても亦いけない。凡そ價値には人間にとつての價値と人間の價値との二種あるのみである。さうして道徳的價値と人間の價値とは全然相覆ふてゐる。道徳的心情を除いても猶人格の價値があると思ふことも、或人格的價値を除外する道徳的心情があると思ふことも、二つながら誤謬である。

さうして人格の價値を構成するものは、人格のちからといのちとを示す積極的

情が亦道德的心情が存在し得る。併しそれは包容すべきものを包容せざるが故に、十全の意味に於いて善き心情ではない。一切を包容する善き心情は唯精神的に一切を包容する者に在つてのみ可能である。故にあり得べきあらゆる知と情とを悉く自己の中に包攝して、而も之を最大の强さと鮮かさと內面的一致とに於いて保有する者のみ十全な人格であり得る――從つて道德的に十全な人格であり得るのである。此等のことは個々の人に在つては唯部分的にのみ實現し得るところである。

我等は道德的心情に於ける種々の方面を區別してこれを個々の德(Tugend)と名けることが出來る。此處に云ふ德とは固より、何人にも惡を爲さず、何人をも害はず、その行爲に於いて個人と社會との平和を擾さぬことを意味するのではない。此の如き德は多くの場合に於いて精神上道德上の死である。さうしてその賞

讃は利己主義と無思慮とである。而も如何に多くの說教と呪咀とがこの二つの源泉から湧いて來てゐることだらう。我等は我等の逸樂と偏見と殿様氣取りとを擾さぬ人の態度を賞讃するに「德」の名を以てする。さうして單にこれを擾すの故を以て或人と或行爲とを呪咀する。假令其處迄は行かないにしても、我等は又單に外面的行動のみに着眼して、其根柢に横はる人格の善と健と秀とを看過する。

之に反して—— Tugend（德）とは Tüchtigkeit（秀）である、內面的生活力である。人は唯自らあるところのものによつてのみ有德となることが出來る。決して自らあらぬところのものによつて有德となることが出來ない。犯罪者は幾打（ダース）の「有德者」よりも更に有德であり得るのである。

固より發することを許さるゝとき發して外に現はるゝは道德的心情の本性である。故にそれが力あるものであるとき、道德的心情は發して意慾となり、更に外面的條件が與へられてゐる限り、それは又發して行動となる。その限りに於い

て、「汝等その果によりてその樹を知る可し」といふ句は當つてゐる。

併し更に重要なるはその反對である——果實は種々の理由によつていじけてゐるかも知れない。併しその樹は幹と根とに於いて猶強健であり得る。生活の力と健全なる液汁とは猶その中を循環してゐることが出來る。

さうして道德的批判の向ふところは畢竟此處である。

第六章　一般的道徳律と良心

若し道徳的正とは前章に說けるが如きものならば、之より生じ來る道徳律の最も一般的なるものは何ぞや。

道徳上正しきは客觀的妥當性を有する意志決定である、換言すれば如何なる客觀的事實によつても再び破毀せらるゝ虞なき意志決定若くは內面的態度である。故に此の如き道徳律の一つは、再び破壞する危險なきやうに常に汝の意志を決定せよ、といふことでなければならない。若し一度自らなせるところを固守して否定せざることを自己に對する忠實（Treue gegen sich selbst）と名けるならば、第一の道徳律は、汝の現在の態度に就いて汝自身に忠實であり得るやうに常に汝自身の內面的態度を定めよ、といふことになるのである。但し此處に「忠實であり得るやうにせよ」と云ふのは「忠實であれ」といふのと同義ではない。後の要求

は道德的ではなくて不道德である。

固より我等が完全な人間ならば、我等は必然に絶對的に自己に忠實でなければならないであらう。併し我等は不完全な、近視眼な、迷ひ易き人間である。我等の無條件に忠實でなければならないのは善と眞とである。善と眞とを所有する限りの自己である。我等の中に惡と僞とがある限り、我等は決して此の如き自己に忠實であつてはいけない。自己に對する絶對的忠實を主義とする倫理的立脚地は、他人に對する絶對的忠實を——第四章に說けるが如き盲目的服從を——主義とする奴隷道德の立脚地の直接なる對幅である。

我等の所信が眞なる限り、我等の計畫が道德的なる限り、我等の誓言せるところが正なる限り、我等は固より此等のものに忠實でなければならない。併し此等のものが道德に反する內容を有することを悟るとき、所信を變へ、意志を飜し、誓言を破るのが却て我等の義務である。

固より此の事實は、此の如くにして自己に對する忠實を破る者が重大なる道德的非難に價することを妨げない。併しこの際に於いて非難すべきは、不忠實そのものではなくて、自己に對して不忠實にならずにはゐられないやうな態度を嘗てとつたところに在る。若し彼が依然としてその誤れる態度に忠實であるならば、それは前の過誤の上に更に高度の過誤を附加するものと云はなければならない。

自己に對する不忠實が我等にとつて極めて堪へ難きものと感ぜらるゝは何故ぞ。この問題は心理學上にも倫理學上にも同樣に重要なる問題である。

第一の理由は「自己に對する忠實」の法則が――換言すれば惰性の法則が我等の精神內に行はれてゐるからである。我等の過去は單に過去たるに止らず常に現

在に餘響を與へてゐる。一度行はれたる内面的態度は將來に涉りて持續せむとする傾向を持つ。之は過去に對する自然の「敬虔」である。我等の本質に内具する「保守主義」である。さうして我等が自己に對する忠實を破るとき——例へば或る意見を變更するとき、我等は此の如き自然の保守主義を打破してその意見を——その意見を構成し保持せる自己を、否定しなければならない、故に些細なる點に就いて意見を變更する時と雖も、我等は猶自我感情の傷害を感ずるのである。換言すれば羞恥を感ずるのである。

さうして傷害の程度は二つの條件に從つて昂進する。一つにはその意見が我等の人格に根を卸すこと深きとき——その意見が經驗と思索との勞苦を積みて構成せられたるか、教育と境遇とによりて深く植ゑ込まれたるか、若くはその問題が我等にとりて重大なるものなるとき。二つには我等の個人的性格が强靱に過去を固執せむとする傾向を有するとき。併し程度の深淺强弱はあつても、兎に角我等

は苦痛なしに過去を拋擲することが出來ない。

單に內心に於いて過去を拋擲するさへ旣に此の如く困難である。況してこれを告白するには更に新なる條件が添加されるのであるから、人が之を難しとするのは極めて無理ならぬことゝ云はなければならぬ。その新なる條件とは反射的同情(Reflexive Sympathie)の事實である。

凡そ他人の判斷は、我等がこれを知つてゐる限り、又我等自身の判斷である。我等は他人の判斷を耳にすれば、自分も同樣の判斷をするやうに强ひられることを感ずる。さうして之を妨げる事情なき限り盲目的にこの判斷を信用する。又獨自の判斷を押し立てゝ他人の判斷を拒む場合と雖も、猶其處に反抗と撞着との感情があつて、單純に自己の判斷を立言する場合のやうに自然であることが出來ないのは、猶この場合にも他人の判斷を信ぜむとする傾向が自分の中に存在することを證明するものである。さうしてこれは判斷にのみ限られたことではない。凡

て他人の內面的態度は、我等がこれを知つてゐる限り、直接に我等自身の內面に働く一つの要素である。此の如くにして、恰も同一個人に於いて過去と現在とが一體を成すが如く、相互に知合つてゐる個人と個人とも亦一體をなすやうになる――此等のことは「同情」又は「感情移入」の名の下に、我等が既に學び知つて來たところである。

從つて自己に對する他人の判斷も亦我等に上述の作用を及ぼさずにはゐられない。我等の自己否定は、他人の中に我等に對する否定を喚起する。さうして我等は再び他人から反射して來る自己否定を經驗しなければならない。否定は二重になる。我等は單に最初のもののみならず、鏡に映つたそれをさへ見ることを餘儀なくされるのである。

さうしてこの第二の否定は特殊の力を持つてゐる。最初の自己否定はまだ自己の一心內に止まる事實として、胡魔化せば胡魔化すことが出來た。併し我等が他

人の中に喚起した否定は、最早自分の手を離れて客觀的になつた事實である。我等は最早自分の手で之を塗り消すことが出來ない。我等は一切の客觀的事實に對する場合と等しく單純に之を承認しなければならないのである。

告白の困難は、自己に對する粘着力の强さのみならず、又他人の內面的態度に對する敏感の程度につれて加はる。さうして過去の自己に對する執着力の强さも、他人の內生に同感する力の――從つて又反射的同情の力の――强さも、共にそれ自身に於いては我等の本質の强味である。輕易に意見を立てゝ輕易に之を拋棄し、輕易に怒りて輕易にその怒りを忘れ、輕易に自己を否定して輕易に之を告白する者の「無性格」よりも、頑固に自己否定とその告白とを拒む者の性格に價値を置く可きことは、何人も異議のないところであらう。

併し此等の强味は又弱味となる。否、自己の現在を固執し他人の非難を嫌忌するために、道德上理智上現在以上の智見に眼を閉すとき、此等の强味は寧ろ常に

弱味である。

我等の本質の强味は又現在以上の智見に十分なる活動の地を與ふるところにも現れる。さうしてそれはより善き智見の强みなるが故に、當然に又一層高級の强味である。それは自他に對する眞實性（Wahrhaftigkeit）の强味である。一旦の決心を捨て、一旦の行爲を悔いることを知らざる者にはこの强味が缺けてゐる。敎育や境遇や階級や敎會や國民性によりて馴致されたる思想上の習慣を固執して、之を搖り動かし之を改善すべき正しき批判に耳を籍すの自由を失へる者、現在の自己には手の届かない價値をも自由に吸收して自ら肥す能力を喪失したる者——此等の者にも亦この强味が缺けてゐる。固より「自己に忠」なる者の性格の賴しさは依然としてその價値を失はない。併し我等はその中に横る偏狹と愚鈍と不眞實とは何處までも彈劾しなければならない。人が此の如くにして「忠實」なるを得るものは、唯狹く憫むべき人格である。　その更に豐かに更に自由に更に道德的

な「人格」は却て瞞着されるのである。

更に此の如き「自己に對する忠實」のために、何物に代へてもその思想と行爲との習慣を固執せむと欲する者は、求めて精神上道德上の狹隘の中に立籠る者である。自ら承知して自己を欺き自己の眞理感を殺戮する者である。此の如き「忠實」が自己の人格に對する裏切となることは、猶他人に對する無條件の忠實が他人に對する裏切となり、祖國に對する無條件の忠實が――それが祖國の道義的慶福に對する無條件の忠實を意味せざる限り――祖國に對する裏切となると等しい。最後に他人をして此の如き「忠誠」を保たしめむと努力するの徒は、人類に對する罪人となるの危險に瀕してゐる。固より人は此の如き「忠實」の故に自ら偉いと感ずるかも知れない。忘る可からざるは、子供はその片意地の故に自分を偉いと感じ、馬鹿と犯罪者とは自己を改めない故を以て自分を偉いと感じ得ると云ふことである。

恐らく此の如くにして自己に忠なることを「個性の權利」と稱する者があるかも知れない。彼は寧ろそれよりも馬鹿と偏狹と薄弱との權利を說く方がよからう。又自ら小さい、弱い、迷へる者と感ず可き遙かに多くの理由を持つてゐるのに、ひとりで「超人」のつもりでゐる者があるかも知れない。併し恐らく彼は唯「群集人」の群集の中から迷ひ出して來たのである。そのために彼の內面的支柱となり得べき群集と云ふものを失ひ、今は缺乏から德を拵へて、自己讚美で內面の空虛を埋合せてゐるのである——かう云ふのはあの言葉の鑄造者、不幸なニイチエの事を意味するのではない。

確かに個性の權利と云ふものは存在する。あらゆる個性は積極的人間的なるものに與かるの度に從つてその權利を得る。人の强と大とは彼に權利を與へる。併し個性のあらゆる權利は比較的のものである。唯完全なる「人格」のみ絕對的權利を持つ。さうして彼の超人諸君に關しては、若し彼等を幾分なりとも人間らし

くすることが出來れば、それは我等凡ての喜びである。我等人間が考ふるを得る最高のものは「人」である。如何なる人間もこの高みには到達しない。

我等が自己に對する自由を獲得して、更に高き人格内容のために狹小なる自己を拋棄し得るやうになるとき、彼の「反射的同情」の作用も亦轉倒する。嘗てはそのために內心の變化を告白するに堪へなかつたものが、今は却て內心の變化を隱すの虛僞に堪へないやうになるのである。

虛僞も亦自己に對する不忠實である。他人は我等の假面を眞實であると信ずる。併し我等はそれが假面で眞實ではないことを知つてゐる。故に他人の信ずるところを自ら信ぜむとする「同情」の傾向は我等自身の眞正の知と矛盾する。換言すれば自己否定として感ぜられる。

更に虛僞の心理に於いて特殊なるは、此の如き他人の信が我等の意識して喚起したものであることである。我等はこの虛僞を眞實であると信ぜしめむことを欲する。故に他人も亦我等の云ふところの眞實ならむことを冀ふ。さうして他人が我等に冀ふところは即ち彼が我等に要求するところである。我等が他人を欺かむとする意志は、眞實を云ふ可き責任として他人から自分に反射して來る。さうして我等は意識してこの責任に――而も自ら意識して造り出したる責任に――反對した行爲をするのである。此の如くにして我等の本質の根本を否定し、我等の內面的自由を破滅せしめ、我等の自意識を毀損するのである。これ虛僞に伴ふ屈辱羞恥の感情の特に深刻なる所以である。さうして我等の人格が强健なるにつれ、我等の同感力が鋭敏なるにつれ、虛僞によりて否定さるゝ所信の內容が重要なるにつれて、虛僞に伴ふ屈辱羞恥の感情が堪へ難くなる。從つて又虛僞に反抗する努力も益々激しくなつて行く。虛僞に堪へ得る人格は輕薄なる人格である、自

他に對する尊敬の缺乏せる人格である。さうして虛僞によつて瞞着さるゝ所信の內容が人格に對して享有する意義を輕視する、淺薄な、無思慮な人格である。

茲に於いて、所信の自由なる告白を禁ぜむとする企圖の不正も亦明かである。世界の何處にも虛僞を他人に強ひる權利は存在しない。然るに沈黙して自己の眞意の誤解さるるに任するは虛僞である。權力の命令のまゝに、愛すべき平和のために、何かの利益のために、自ら眞理と確信するところを公表せむとする衝動を抑へるとも亦虛僞である。凡そ道德上健全なる者にとつては、その所信が誠實であればあるほど、又その人格的根柢が深いものであればあるほど、之を他人に傳達せむとする衝動も亦益々強くなる筈である。この衝動を抑壓することは、肉體上暴力を以て自由なる呼吸を妨害するにも比すべき道德的損傷である。

此處に爭ふ可からざる「個性の權利」がある。我等の所信は誤謬であるかも知れない。その時我等の所信は根絕されなければならない。併しそれをするには唯一つ

の手段あるのみ——人はそのより善き所信によつて我等の誤謬を證明しなければならない。あらゆる方式に於てそのよりよき所信を徹底させなければならない。

この途によらずして我等に所信を隱すことと僞ることとを要求する者が、己れの說法するところは、己れの所信から出てゐると云ふやうな顏をするならば、それは自他を欺くものに過ぎない。權力を憚つて、換言すれば利己的動機のために、所信を僞ることを他人に期待する者は、一般に利己的動機のために所信を犧牲にする權利を承認する者である。故に我等は彼の中にも亦利己的動機が——例へば貪慾や名譽慾や支配慾が勢を揮つてゐると推定すべき當然の權利を持つてゐる。此類の徒が、自ら眞と見るが故に眞と云ひ、自ら正と見るが故に正と云ふが如きはあり得可からざるところである。所信と良心との犧牲を要求して之を「賞讚すべき從順」と嘆美するが如きは、唯虛僞の精神から生れたる者のみのよくするところである。

加ふるに、眞理へ行く途は誤謬の中を通じてゐる。眞正なる眞理の認識は誤れる所信を征服したところに在る。所信と所信との戰ひの中に眞理は自己を證明しなければならない。この戰ひを禁止するものは、眞正に眞理の認識を欲せざる者である。若し之を欲するならば、所信の公表は公然たるほど益々よいであらう。

最後に、極めて誤れる所信の中にも猶一片の眞理は存在し得る。一つの時代に多くの人心を支配する思想には何か正しいものが伏在してゐるに違ひない。さう云ふ場合には、注意深く之を搜査して之を助成するのが義務でなければならぬ。これをせずに、徒らに權力を以て之を脅し、潮流を導く代りに暴力を以て之を堰かむとするものの行爲は、不正なると同時に愚鈍である。其處には潮流が漲溢して堤を破り岸を越える危險がある。この時第一に責を負ふ可きは、子供らしくも暴力を以て思想を粉碎せむと企てた無謀の徒でなければならぬ。

然らば「汝虛言する勿れ」と云ふことは一般的の禁令となり得るだらうか。こ

の疑問には然りと答へなければならぬやうに見える。併し茲に猶考ふ可きは、眞實性の義務と他の義務とが撞着する場合もあり得ることである。例へば茲に一人の人の子が居て或過失を冒し、その過失を悔いたとする。その過失は若しそれが社會に知れれば、その人の道德上の死を招ぐやうな性質のものであるとする。さうして自分はその過失を知つてゐて、今之を訊問されるとする。若し自分が唯默つてゐたならば、自分の沈默は過失の事實を證言すると同樣の意味にとれるであらう。この場合、自分が十分の意識を以て、その過失を否認しても、誰か之を道德上擯斥すべしとする者があらう。

此場合にも猶虛言そのものは內面的の自己否定として自分の心を壓迫するであらう。併しそれにも拘らず自分は正しく行爲したと云ふ意識を持つに違ひない。虛言の場合に於いても、道德的評價の對象となるものは、行爲ではなくてその基礎となる心情の全體である。」

約束の破棄は、約束が最初から守る積りなしにされたときには虚僞の一種である。誠意を以て締結した約束を破る時には、我等は第一に過去を抛擲するときと——例へば意見を抛擲するときと同樣の苦痛を感ずる。さうして第二に虚僞の場合と等しく他人の信を裏切る屈辱を感ずる。自分の約束は他人の信を喚起する。他人の信は之を充すの義務となつて自分に歸つて來る。さうして自分は自らこの義務を破棄するのである。

併し約束を破棄する苦痛は如何に大きくとも、約束の内容が不正なることを悟るとき我等は敢て之を破棄しなければならない。事情が許せば約束の破棄を對手に通告するは固より當然である。事情が許さなければ通告なしにも猶約束に背いて自分の正しいと信ずるところを行ふのが、より高き道德的意識に忠實なる所以

である。非難すべきは不正なる約束を破棄するところに在るのではなくて、破棄することを要するやうな約束を締結したところにある。

約束に拘束の力を與へるものは外面的の形式ではなくて、他と我との內面的一致である。他人の中に行はれる心持を自ら經驗する「同情」である。故に他人の信賴を喚起すること深ければ深いほど、我等がその約束を守る可き義務も亦剴切になる。從つて「名譽」にかけ「神」にかけた約束が今日の社會に於てはより多くの信賴を意味してゐる限り、我等はこの約束を守る可きより多くの義務を負はなければならない。此の如き約束を破棄することは——縱令その結果として附隨して來る損害の事は論外に置くとしても——深き信賴を蹂躪するといふ意味に於いて既に責任の重いことである。併しその內容が不正なる限り、此の如き約束も亦破らなければならない。

一面から云へば「名譽」にかけ「神」にかけて誓ふ形式によつて約束の拘束力

を堅くすると思ふことが既に誤りである。誠實なる道德的意識にとつては凡ての約束が悉く名譽にかけた約束でなければならぬ。名譽にかけて誓つた約束なるが故に之を守つて、その他の約束をば之を輕視するものは——例へば「名譽の負擔」をば之を拂つて、當然彼の僕婢に拂ふ可きものを拂はずにゐるやうな者は、如何に世間の眼からは名譽ある紳士に見えても、彼は要するに破廉恥漢である。此の如き名譽の觀念を傳播する者も、凡て悉く破廉恥漢である。

最後に神にかけた宣誓（Eid）を特に神聖なものと思ふのは、神の尊嚴を瀆して之を弱い人間と等しくするものである。その要求の嚴正を保つために形式を必要とするものは唯人間に限られてゐる。神にとつて意義あるは唯内奥の心情のみである。故に宗教的意識は徹頭徹尾宣誓の形式を擯斥しなければならない。「汝等唯然り然り否々と云へ。」

さうして他人を强迫して宣誓せしむるは最高の罪惡である。それは場合によつ

ては不正を行ふと云ふ義務を他人に負はせるものである。强迫によつて絶對的服從を宣誓せしむることは凡て悉く此類に屬する。

約束の破棄は所信の變更や變更の告白や虚言などと共に自己の否定である。之を避けむと欲する者はそのあらゆる所信や行爲や約束を檢察して之を再び破毀する必要のないものとしなければならない。此等のことを要約すれば一つの道德律に歸する――汝自身に忠實であり得るやうに汝の態度を修めよ。

第一の道德律に又第二の道德律が加はる。それは意志決定の**普遍性**（Allgemeinheit）に對する要求である。

凡ての意志決定は我等の意慾と交渉し來る事實を根據としてゐる。さうして轉變常なき主觀的條件を除外して考へれば、此等の事實は客觀的事實として常に同

一の事實である。故に純粹に客觀的事實のみを根據とする意志決定は、唯新なる客觀的事實の出現によつてのみ改造を餘儀なくされるのである。然るに道德上正しき意志決定はこれと交渉あるあらゆる客觀的事實を根據としてゐるものである。新なる客觀的事實の出現によつて脅かさるゝことなきものである。故に根據となる客觀的事實が同一である限り我等の意志決定も亦常に同一でなければならない。今意志決定といふ言葉を決定的要求と云ふ言葉を以て言ひ換へれば、道德上正しき要求はその客觀的根據が同一なる限り、適用の對象の自と他とにより、甲と乙とによつて異るものであつてはいけない。又根據となる客觀的事實から意志決定を導き出す方式を準則（Maxime）と名けるならば、道德的意志決定の準則は必ず普遍的でなければならない。それは、悟性判斷の場合に於いて、客觀的妥當性を有する判斷は根據となる事實が同一である限り常に同一でなければならないと云ふ事實と對應する。

カントはこのことを次のやうに云ひ現して最高の道德律とした――汝の意慾の準則が普遍的法則たれと冀ふことを得るやうに汝の態度をとれ。これはカントのした發見中の最も貴重なるものである。併しこの法則は我等が上來客觀的妥當性を有する意志決定の本質として學び知つて來た事實から必然的に生じて來る歸結である。

この道德律を更に立入つて規定するために、再び意志決定と云ふ言葉を要求と云ふ言葉と置き換へやう。自分は何かが欲しい、とは、何かを自分の*ため*に要求する、といふことである。自分は誰かに何かをして貰ひたい、とは、自分が或人に何かを要求する、といふことである。

茲に於いて前記の道德律には二重の特殊なる形體が生じて來る。第一に曰く。汝が或人のために、從つて又汝自身のために、要求するところは、同樣の客觀的根據が同樣に與へらるゝとき、あらゆる他の人々のためにも亦同樣に要求し得る

もの（得るもののみ）たらしめよ。第二に曰く、汝が或人に要求するところは、同様の客觀的根據が同樣に與へらるゝとき、あらゆる他の人にも、從つて又汝自身にも、要求し得るもの（得るもののみ）たらしめよ。

固より二の二つの道德律は一つのことを豫想する。我等は先づ我等の意慾の根據を明瞭に認識しなければ、この根據の上に立つ意慾が普遍的であるかどうかを知ることが出來ない。故に我等は前の二つの道德律の豫備條件として、汝の意慾の根據を檢察せよ、といふ一つの規則を揭げなければならない。これに引續いて、これ等の根據の上に立つものとして汝の要求は普遍性を有し得るか否かを檢察せよ、といふ規則が附隨して來るのである。

例へば我等が或大きさの財産を自分のものとして要求するとき、我等はこの要求に對して如何なる根據を有するか、如何なる事實が我等に此の如き要求の權利を與へるか——我等はこの事を問はなければならない。

先づ我等は答へるであらう――余は人間である、故に人間として生活を享樂する慾求を有すると。併し我等は他人も亦我等と等しく人間であつて、彼等も同樣の慾求を持つてゐることを知つてゐる。彼等がこの慾求を持つ限り、我等は彼等も亦同樣に財産を所有することを冀はなければならない。然るに地上の財寶は限られてゐる。故に我等は同程度の所有慾を有するあらゆる他の人にも同等の分配が行渡る程度に於いて――唯それだけの程度に於てのみ、自分の財産を要求することが出來るのである。それ以上を要求するとき我等の要求は道德上不正である。我等は當然他人に屬すべきものを彼等から奪ふのである。

次に我等は答へるであらう――余はこの財産を相續したのであると。然らば此の如き根據は客觀的妥當性を持つてゐるだらうか。我等は、凡ての人はその親の遺産を相續して之を自己の欲する儘に使用すべしといふ普遍的道德律を立することが出來るだらうか。事實に照して之を檢査するとき、我等は恐らくは、大なる

遺產を相續してそのために道德的墮落に陷つた者の實例を發見するであらう。彼はその才能を歡樂の中に空費した。他人にその財產の一部分でも與へたならば、その人はこれを使用して善事をしたであらうのに、彼は之を以て唯世界に害惡を齎したに過ぎなかつた——かう云ふ場合も亦あり得るとである。故に親が殘したと云ふ事實は、子がその遺產を占有するとの客觀的妥當なる根據とはなり得ない。假令表面上如何に强硬にこれを辯護しても、我等は內心から誠實に此事を主張することは出來ない。我等は凡ての人がその財產に價する程度に從つて——換言すれば彼が道德的人格としてその生活を全くするに必要である程度に從ひ、又彼の手に在つてその財產が世界に善を齎す手段となり得る程度に從つて——これを所有せむことを希望せずにはゐられない。

最後に我等は次のやうな防禦線まで退却するかも知れない——余がこの財產を所有するは今日の財產制度の必然の結果である、さうしてこの財產制度は社會の

道德的存續のために必要であると。この主張に就いては我等は今之を爭ふことを欲しない。社會の道德的存續は果して、疑ひもなく不道德なる今日の財產制度の地盤の上に於いてのみ可能であるか、「社會の道德的存續」と云ふ響きの高い句は、その實二三の者が、唯自己のために、他人を犧牲にして、低級若くは高級なる或種の享樂を要求する不道德なる自由の存續を意味するに過ぎないのではないか——此等の事に就いては我等は今之を爭ふことを欲しない。併し假に論者の主張が正しいことを許すにしても、猶自分が自分の現在の財產を所有する道德上の權利は決して其處からは出て來ないのである。今日の財產制度と雖も我等が自分の所有を他人に與へることは妨げない。故に我等は「慈善」ではなくてさうすることが正しいために、道德上我等と同樣に財產に價してゐながら何物をも——若くは殆んと何物をも持つてゐない人々に、我等の財產を與へることも出來る筈である。

然らば如何なる時我等は我等の財産を所有する道德上の權利を有するか。繰返して云ふ、我等が道德上それに價してゐるときに。かく云ふは四角は四つの角を持つてゐると云ふと同樣に自明の事である。さうして我等は唯前に云へるが如き條件の下にのみ財產に價してゐる のであ る。地上の 財寳は、道德的意識に從ふも、又宗敎的に云へば、神の聖なる意志に從ふも、偶然が之を與へ、世間的權力が之を保護する者に屬してゐるのではない。偶然も世間的權力も、共に道德的若くは神的世界秩序ではないのである。財寳は唯地上に棲息する人々に屬してゐるものである。さうして彼等が自己並びに世界に於ける善を增進するための手段となるべきものである。故に各個人は唯、これを自他の善を增進する手段となし得る程度に從つて、始めてその財產を所有する道德上宗敎上の 權利を得る のである。

固より或人の云ふやうに財產は竊盜ではない。其處には確かに財產に對する道

德上の權利と云ふものがある。併しこの權利は道德上の權利なるが故に、道德以外の立場から根據を與へることは出來ない。この道德上の權利を傷害することは――犯罪ではないが罪惡である。さうして罪惡は犯罪よりも更に重大である。凡そ道德上の權利で道德上の義務を伴はないものはない。その義務とは自らこの權利に價してゐることを證明する義務である。從つてこれに價せざるものにとつては、財産に對する道德上の權利も亦存在しないのである。

財産の要求は自分のためにする要求である。更に他人に提出する要求のことを考へるために奉仕（Dienst）といふ例をとらう。我等は或る他の人に、我等に奉仕せむことを――特に物質的勞働を以て奉仕せむことを――要求する。我等は何處からこの權利を得たのか。何故に我等は自分の方から彼等に奉仕しないのか。彼等も亦我等と等しく人間ではないのか。

我等は恐らく答へて曰ふであらう――彼は唯で余の世話をするのではない、彼

は生きることを得むがために働くのである、自ら働く力のある限り彼は社會と他人との恩惠を當にせずに働かなければならないと。誠に、其處には、働くとを欲しないものは食べてはならないと云ふ名句がある位である。併しこの規則が彼に適用するならば、それは又自分にも適用しなければならない。彼が働いて食べなければならないならば、自分も亦働いて食べなければならない。かう云ふのは固より我等も彼と同樣の――此場合に於いては物質的な勞働をしなければならないと云ふ意味ではない。唯その能力と不可抗の境遇とによつて物質的勞働に極めつけられてゐる者に物質的勞働を要求すると同樣に、我等も亦我等の才能と境遇とによつて極められてゐる仕事に精を出さなければならないと云ふのである。我等は自分で自分の仕事に忠實である程度に從つて、他人にその仕事に忠實ならむことを要求する權利を得る。さうして我等の力が多量で高級であればあるほど、又我等の境遇が活動の自由を許せば許すほど、我等は益〻多量な高級な仕事をしな

ければならないのである。

最後に我等が自分のために他人の物質的勞働を要求する權利は、唯我等が物質的煩勞から脫れた力を高級なる道德的活動に用ゐる時にのみ生ずるのである。彼等が我等のためにする奉仕は我等の物質的利害をその終極目的としてゐてはいけない。あらゆる勞働は世界に於ける善の實現を最終の標的としてゐる。最低級の勞働と雖もなほこの目的に奉仕しなければならない。その勞働が我等に對して爲されるならば、それは我等を通してこの目的に奉仕しなければならない。故にこの勞働を要求するとき、我等はこの勞働の道德的目的の實現のために心配してやる可き義務を自ら負ふのである。勞働者はこのことを我等に要求すべき權利を持つてゐる。彼は之を要求すべき道德上の——換言すれば絕對的な權利を持つてゐる。

此處に道德上の勞働契約（Arbeitsvertrag）が成立する。我等が自ら義務を負ふ

意識なしに要求する一切の勞働は奴隷勞働である。我等は人間を强制し、彼等を物件となし、彼等を盲目的器械に貶黜するのである。

さうして「善」とは道德的人格である。故に世界に於ける善の實現を目的とするとき、我等は必然的に我等に奉仕する者の道德的人格をも亦念としなければならない。我等は單に理論上のみならず又實踐上にも彼等を尊敬することを要する。我等自身と等しく先づ自己の中に善を實現しなければならぬ人格として彼等を敬重することを要する。

何人と雖も、主となるの程度に從つて僕となることなしに——卽ち絕對的道德的目的の僕となり、從つて又己れの僕となる者の中に在る道德的目的の僕となることなしに——主となる權利がない。さうして僕は又凡て主となることを要する。換言すれば全體と自己との道德的目的を意識せる人格となることを要する。その他のあらゆる君臨はその他のあらゆる奉仕と共に悉く不道德である。

最後に、前の二つの道徳律と並んで、道徳的態度の第三の試金石がある。屢〻繰返して說けるが如く、正しき道徳的態度は客觀的事實によつてのみ規定さるる態度である。さうして意慾の主觀的制約を除外して考へるとき、凡ての事實はあらゆる人にとつて同一の事實である。故に正しき道徳的態度はあらゆる人が――彼等があらゆる必要なる事實の十分なる認識によつて規定さるゝ限り――正と認めなければならぬ態度である。我等は此事を名けて普遍的妥當性（Allgemeingültigkeit）と云ふ。從つて第三の一般的道徳律はかうである――あらゆる人の道徳的意識に妥當なる方式に從つて汝の態度をとれ。

此の如くにして我等は最も一般的なる三つの道徳律を得た。第一、汝の現在の態度に就いて汝自身に忠實であり得るやうに汝の態度をとれ。第二、汝の意慾の

準則が普遍的法則たれと冀ふことを得るやうに汝の態度をとれ。さうして第三は即ち普遍的妥當性の要求である。今普遍的妥當性といふ言葉を廣義に解すれば、以上の三則ともに「汝の態度を普遍的妥當なるものとせよ」の一句に要約される。後に至つて破毀されなければならぬ意志決定も、その準則を一般的法則とすることを得ざる意志決定も、共に普遍的に妥當ではない。

茲に於いて正しき道德的態度と正しき悟性判斷との類似が完全に明瞭になる。正しき悟性判斷も亦第一に如何なる事實によつても破毀されぬものでなければならぬ。第二にその「準則」は、換言すれば根據と歸結との關係は、普遍化され得なければならぬ。最後にそれは必然的に一切の人にとつて妥當でなければならぬ。

以上の三道德律は凡てその性質上形式的である。それは、此事若くは彼事を意慾せよと云はずに、此の如き一定の方式に於いて意慾せよと云ふ。人はその道德律の形式的性質の故にカントを非難する。併しそれはさうなるのが當然なのであ

る。

一般的道德律は意慾にその內容を與へる必要がない。意慾はこれを待たずに旣に內容を持つてゐるのである。人間のあらゆる積極的なる意慾は道德の素材である。道德律はこれ等の何物をも廢棄せずに唯これに秩序を與へるのである。道德は意慾と意慾との間の普遍的妥當なる關係である。唯忘る可からざるは、道德の素材となる可き意慾とは、性癖上若くは偶然の機緣によつて我等の中に起つて來る意慾のみならず、人間にとつてあり得べき目的の一切を意味してゐることである。道德律は人間にとつてあり得べき一切の目的に、あらゆる場合と人間とにとつて妥當なる秩序を與へむとする。

此處にも亦悟性判斷との類似が明白である。悟性判斷も亦事實の存在を豫想して、唯此等の事實に――あらゆるあり得べき事實に、聯關を與へやうとするのである。

人は又道德的行爲とは純然道德律に對する尊敬のみのためにする行爲であると云へる廉を以てカントを非難する。若し道德律とは唯文字と綴音と言語とを並べたものに過ぎないならば、それは正しく驚く可きことであらう。併し道德律は我等の道德的本性の表現である。道德的人格の本質である。故に道德律に對する尊敬とは道德的人格に對する尊敬に外ならない。この尊敬のみによつて我等の意慾を規定せよとは、畢竟道德的人格を絕對價値として常にその導きに從へと云ふ要求である。故にカントがその最高の道德律に附加して「自他の中にある人が汝にとつて決して單なる方便に終らぬやうに、常に又目的でもあるやうに、行爲せよ」と云つたのは徹頭徹尾正當である。

上來の考察を經來れる後、我等は又「良心」とは何ぞやと問ふ。詳しく云へ

ば、それは原本的のものか、後驗的のものか。それは個人の內部に於いて、又個人と個人との間に於いて、同一のものか若くは常に不同のものか。

この問題に對する解答は如何に良心の意義を解するかによつて異る。人は「悟性」といふ言葉と等しく「良心」と云ふ言葉を三樣に解し得るのである。

第一に「良心」とは一人の人の中に事實上存在する道德上正不正の意識を意味するならば、此の如き現實（アクツエル）的良心は原本的ではなくて經驗によつて生じたものである。余自身の中に於いて轉變するものにして、又個人と個人とによつて異るものである。この意味に於いて先天的道德意識が存在しないことは、悟性の方面に於いて先天的世界認識が——例へば先天的物理學的認識が存在しないと同樣である。此の如き意識若くは感情が自己を關係せしむ可き先天的對象意識が存在しないから、此の如き意識は固より存在し得ないのである。

第二に「良心」は正邪を辨別すべき能力をも意味することが出來る。この意味

に於ける良心とは、事實とその客觀的價値とを認識し、主觀的條件を捨象して事實の客觀的價値によつて自己を規定させる能力である。客觀的價値を相互に比較し平衡せしむる道德的思量の力である。意志の普遍的妥當性を求め、普遍的妥當性を有する意慾を主張して之に反するものを否定する精神の法則適合性である。此の如き可現（ポテンチエル）的良心は原本的にして、又個人によつて不易である。

最後にそれが最早如何なる事實によつても破毀せられざる絕對的の道德的智見を意味するならば、此の如き絕對的良心は原本的に存在せざるのみならず、その純粹にして完全なるものは何處にも發見することを得ない。併しそれが成立する限り、悟性的認識に於ける眞理そのものと等しく、一切の人にとつて同一である。

第二の意味に於ける良心は又道德的素質と名けることが出來る。道德的素質は各人によつて力を異にするが性質を等しくする。第一の意味に於ける良心はこの素質の不完全なる實現である。さうして第三の意味の良心はこの素質の十全なる

實現である。それは「人」そのものである。この良心の內容は、時にふれて我等にある可きものと見えるものではなくて、客觀的の意味に於いてあることを要するものである。

然らば或事が客觀的の意味に於いてあることを要するとは何の意味ぞ。それは我等が我等の道德的素質を完全に實現するとき——我等が十全の意味に於いて人となるとき、必然的にその事を意慾すると云ふ意味である。十全に良心的であるとは十全に人であることである。

第七章　目的の體系

上來屢述べたやうに、道德的心情はその中に人間のあらゆるあり得可き目的を包含する。さうしてそれは又主觀的制約を除外するが故に、此等の目的はそれぞれにその客觀的價値に從つてこの心情の中に作用する。客觀的價値の高きものは多く作用し、客觀的價値の低きものは少く作用し、價値の高きものと低きものとの間に選擇を要するときには、高きものが必然に優勢を保つこととなるのである。此の如くにして凡ての目的はその客觀的價値に從つて上置（Ueberordnung）と下屬（Unterordnung）との關係を結ぶ。道德的心情はあらゆるあり得可き目的の上置と下屬との體系である。あらゆる目的はこの體系の中に在つてそれぞれの位置を保つのである。

又この價値の高下を別にしても、或種の目的は必然的に或る他の目的に先立つ

て實現されることを要する場合がある。目的の體系はこの方向に於いても亦順序が定まる。

もろ〳〵の目的は道德的心情の內部に在つて活きた力である。さうして此等の目的は一つの集合目的に向つて――善の實現に向つて共同に作用する。故にこの體系は又目的の有機體と名けることも出來る。あらゆる人格は、それが道德的である限り、此の如き有機體である。

先づ上置と下屬との關係から始めれば、我等は第一に目的を絕對的目的と相對的目的との二種に區別することが出來る。絕對的目的とはそれ自身に於いて價値を有するもの。相對的目的とはこれを通じて絕對的目的が實現する限りに於いて價値を有するもの。

人間の幸福は相對的目的である。我等は既に、人間の幸福や快樂は唯その中に人格の積極的價値が現れる限りに於て價値を享受するに止つて、唯一の無條件なる價値は人格的價値であることを見て來た（一一四頁參照）。これは事實であつて「立場」ではない。凡そ科學一般に於けるが如く倫理學に於いても亦、相異しながら而も相並んで可能なるが如き立場なるものは存在しない。凡ての倫理問題は事實問題である。唯一の無條件なる價値は人格的價値であるとは、我等の意識の事實である。それは心理學上の事實にして又倫理學上の根本事實である。この事實が妥當なることを洞察することは、あらゆる倫理學的洞察の中心義である。

カントは人格の無條件的價値を名けて威嚴（Würde）と云つた。富貴權勢名譽智見等には固より價値がある。併し此等の何物も威嚴を持つてゐない。威嚴を持つてゐるのは唯人格ばかりである。

高められたる威嚴は崇高（エルハーベンハイト）である。最高の崇高は Majestät（崇嚴）である。

道德的人格の外に何の崇高もない。神の崇嚴の外に何の崇嚴もない。その他の場合に此等の名を用ゐるのは凡て人間の妄用である。

固より我等は山岳に對し蒼海に對し又建築に對して崇高を感ずる。併し既にカントも云へる如くこの崇高は我等自身の崇高である。我等は此等のものに對するとき、我等の本質が遙かに日常經驗の我を越えて高められ深められ廣められ、凝集すると同時に釋放さるゝことを感ずる。此の如き高められたる我を對象に移入することによつて此等のものは始めて崇高になるのである。崇高の對象に移入せらるゝものは現實の我に非ずして憧憬の我である。故に我等は崇高なるものに對するときあのやうに憧憬を感ずるのである。この時我等が感ずる憧憬は自己の偉大と廣濶と自由とに對する憧憬的模索である。(美學參照)

絕對的價値は又單純に「善」と名けることも出來る。再びカントの最も美しき言葉を引用すれば――「制限なしに善とせらる可きものは、善き意志獨りを除いて

は、普く世界の中に何物もない。否凡そ世界以外に於いても亦考へることが出來ない。」この「善き意志」は即ち道德的人格である。

この言葉の中にはカントの發見がある。併し人格の無條件的價値は——所謂基督敎徒が幾度か之を拒むにも關らず——既に基督の敎へである。

民族の所有する榮華と權勢とを外にして、民族の各員が追求し且つ發見せる人格的威嚴を眼目とする時、今日の所謂世界歷史はその光景を一變するであらう。この見地の上に立つとき我等の時代は興隆の時か沒落の時か。我等は既に樣々の崇高なる言葉が利己的功利的目的のために使用されて、多くの人々を迷はしてゐることを見て來た。この妄用が甚しければ甚しいほど、心を用ゐて此等の言葉が意味する概念を明晰にする義務が益々剴切を加へて來る。然らざれば、それは人間を昏睡せしむる手段となり、道德的に彼等を絞殺する繩となる危險がある。恐ろしいことが、最も恐ろしいことが「宗敎」の名に於いて行はれた。不名譽なるこ

とは所謂名譽の名に於いて行はれてゐる。さうして祖國に對する反逆は愛國の名の下に實行されてゐるのである。

祖國とは、民族とは、國民とは何ぞや。要するにそれは此等のものを構成する各個人に外ならない。財寶や制度や設備は唯人にとつてのみ價値あるものなるが故に、人を除外すれば此等のものは凡て空語である。更に國民の偉大とは何ぞや。外面的權力や富や聲譽は國民の所有する福利であつて國民そのものではない。故に此等のものの偉大は國民の偉大を成すことが出來ない。國民の偉大とは——國民の偉大である。各員の優秀である、道義的な力である、自己より發する活動である。それは各員の自敬を求むる努力である、男らしさである、自己の所信を負ふ誇りである、何物の前にも屈せざる眞實である。又矮小と卑賤とに對する憤怒である。此等のものを基礎とせざる限り、民族はその福利を享有する權利がない。さうして權力や富や聲譽が人格の偉大に代るとき、此等のもの丶保存と增進

とを求むる努力が人格の威嚴を萎縮し沒落せしむるとき、此の如き福利の所有は災厄であり又屈辱である。

さうして今日多くの人の所謂愛國とは何ぞや。其處には固より眞正の愛國を知つてゐる人もゐるには違ひない。併し多くの者は寧ろ正直に此の如く白狀して了ふのが當然である——愛國者とは余と余の階級との增上慢に手を觸れず、余の虛榮心に媚び、余の權勢慾に屈仕し、最後に余の衣囊に物質的福利を投げ込む者であると。

若くは人は外面的榮華に眩惑されたる群集と共に萬歲と叫び畜生と呼ぶ者を愛國者と名け、自己の所信を神聖として、傳統と權力とを恐るゝことなく惡を惡と呼ぶ者を賣國者と名ける。如何に多くの匍匐と屈從と、所信の隱蔽と不信實と、無威嚴と奴隸根性とが、愛國心と自稱して威張つてゐることだらう。

最後に人は之を誇りとせざるまでも、此の如き惡德に對して惰弱なる忍容を行

ふ。權勢を禮拜したり、權勢の所有者に神に等しき名譽を與へたり、甚しきはその死後にさへ一種特製の「冥福」を與へたりする無意味な文句に對して、人は何の抗議をも發することをしない。さうしてその時々の權力所有者が露骨に神の次に坐らせられて、神の如く媚び諛ふ者に取卷かれてゐても、我等は顏を赧くしない。我等は此の如き神の冒瀆に烙印を捺すことをしない。

我等の行きつく先は何處ぞ。我等の眼開くは何の時ぞ。恐らくは時が過ぎてしまつてからであらう。世界歴史（エルトゲシヒテ）は世界審理（エルトゲリヒト）である。羅馬人が奴隷の國民となり、外面的榮耀を禮拜して、人間を神の代りに置いたときに、カイザルの羅馬は片々に碎けた。未だ道義的の力を持つてゐた野蠻人がそれを蹂躙してしまつた。

第二に、目的は又その包容の大小によつても價値の高下を生ずる。包容すると

ころ廣きものは狹きものよりも勿論高級である。但し玆に包容の大小と云ふのにも亦種々の意味がある。最初にそれが數の大小を意味することは云ふまでもない。他の事情にして同一なる限り、我等は少數の人の寧福を目的とする動機よりも、多數の人の寧福を目的とする動機を擇ばなければならぬ。

次にそれは又強度と持續との多少をも意味する。強くして持續する滿足を與ふる目的は之に反する目的よりも高級である。

最後に最も重要なるは深さである。その目的が實現するとき、之を享受する人格の內奥に貫徹し全體に響き渡るが如き目的は、固より單に人格の表面と表面の一點とに訴ふる目的よりも高級である。

繰返すまでもなく如何なる目的も――如何なる能力も衝動も、その位置相應の權利を持つてゐる。人は如何なる方式に於いても、神の與へたるものを人工的に抑壓し蹂躙することを許されない。此の如き抑壓と否定とは惡である。併しこの

事は又同時に、人格全體の萎縮と否定とを豫想し若くは結果とするとき、あらゆる種類の享樂と滿足とは惡であることを意味する。或種の衝動の滿足は高級なる衝動が萎縮してゐることの徵候として惡である。或種の享樂は自他の人格內にある高級なるものを損傷するが故に惡である。

かくの如くにして、或衝動の滿足に際しては、この衝動は全人格の聯關に於いて何を意味するか、この事が常に問題となる。これが如何に他人に影響するかと云ふ問題がその中に含まれてゐることは云ふまでもない。

我等は直接に五官の感覺と結合せる衝動と享樂とを「官能的」と呼ぶ。官能的享樂も――例へば味覺の滿足も亦確かにその權利を持つてゐる。併しそれは人格の表面の一部に關するのみなるが故に、口蓋の享樂を人生の目的とするとき、人格

は萎縮して表面の一部分のみとなつて了ふ。

旣に官能的享樂の內部に於いても亦價値の差別がある。新鮮なる空氣と體力の使用とが我等の肉體に新鮮と健康との一般感覺を與へるとき——假令精神の新鮮と健康とがこれと密接の關係あることを論外に置くも——猶それは掠め去るが如き口蓋の樂みとは種類を異にしてゐる。

文明人が食慾の樂みを蔽ふに更に高級なるものとの結合を以てするは、官能的享樂の下屬的意義を默々の間に承認するものである。食卓には食卓の禮儀がある。一家の會食は多く宗敎的慣習と伴つてゐる。宴會には美的並びに精神的享樂が食事と結合してゐる。固より我等の精神的社會的會合が常に酒食と伴つてゐるのは、食慾の精神化を意味するよりも寧ろ精神の食慾化を意味するものである。併し理想的目的が主となつて酒食が附隨する此の如き場合を除いて、食慾の滿足が主眼となる場合を考ふるとき、我等はこれを圍繞する儀式の類に一種の倫理的

意義を認めざるを得ないのである。我等は嚙んだり吸つたりする樂みがあまりに出しやばつて、我等の思想を噍み盡すことを禁ぜむと欲する。我等は飮む者若くは食ふ者が、假令一瞬間にもせよ唯飮食に夢中になつてゐる飮食者の印象を我等に與へむことを忌み、飮食以上に立つ或者として、更に高級なる或物の代表者として、我等の眼に映ぜむことを要求する。

前述せる如き食慾の「被覆」に對して、玆に又我等が特殊の意味に於ける羞恥心の名に於いて要求する被覆がある。此場合に被覆を要求されるものも亦人格内に於いて存在の權利を持つてゐるものである。"Naturalia non sunt turpia"（自然なるものは恥づるを要せず。）あらゆる他人に於けると等しく、或人にも亦この自然なものが附着してゐることがわかつても、我等の眼にその人の價値が下落して

見える譯ではないのである。

併しこの官能的動物的なるものは、單に人格の一要素として、更に高級な精神的な要素に下屬することを要する。これが出しやばつて人間の姿を規定するとき、人間の姿はいびつになる。これが直接の知覺に露出するとき、その人格は我等の眼にその威嚴を減ずるのみならず、その人自身も亦自己の下落を感ずる。これが即ち「羞かしさ」である。

然らばこの官能的動物的なるものゝ直接の知覺は、何故に特に之を目立たしむるか。それは精神的道德的に高級なるものは、その性質上此の如く直接には知覺におし出して來ないからである。固より人間の形體は特に精神的なものを映出する鏡でもある。併しこの形體中特に精神の表出に適する部分は、即ち顏面と――就中口と「靈魂の鏡」と稱せらるゝ眼と――手とは人體中に廣い面積を占めてゐるものではない。故に衣服を着ざる人體に於いては、空間上官能的動物的なるもの

が支配してゐる。此不平均は、顔と手とを露出して、その他の部分を一様に被覆することによつて始めて償はれるのである。

更に一つの問題がある。人はその原本的の羞恥心からその肉體を被覆するやうになつたのか、若くは衣服を着る習慣から羞恥心が起つたのか。疑ひもなくそれは兩方である。民族發展の最初に在つては、人は單に寒暑を凌ぐために衣服を着始めたであらう。次に來るものは裝飾の目的である。併し一度被覆さるゝに至つたものが除外例として露出さるゝとき、それが特に我等の注目を惹くは一般に渉つた法則である。故に實用上衣服の必要なき民族は、必ずしも我等よりも無恥だと云ふ譯でもなしに、我等ほど深い羞恥心を知らない。自然なるものは彼等にとつて一層高い程度に於いて自然なのである。

固より之と同時にその半面をも忘れてはならない——此等の民族は「人間」に精神的要求を提出することも亦多くないのである。彼等にとつては、人間は猶全

體としてより多く官能的動物的存在である。官能的動物的なるものと精神的なるものとの對立は猶甚しきに至らない。故に前者を後者に從屬せしめむとする欲求も必然的に弱いのである。

被覆の要求が緩むには固より種々の事情がある。普通ならば羞恥の感情を起すべき露出又は半露出も、それが道德上正しきか美的に有意義なる目的の必然にして自明なる手段なるとき――此の如くにしてそれが高級なる興味の支配してゐる全體中に自然に織り込まるゝとき、矛盾の感情が起つて來ない場合もあり得るのである。

我等は祝宴祭禮等に於いて被覆の要求が弛緩する場合に遭遇する。それは我等がこの際官能的生活歡喜――少くとも外見上美的精神的興味に下屬するもの――により多くの權利を認容するからである。歐羅巴人が特に女性に此の如き權利を許してゐるのは、女性が全體としてより多く官能的な存在と見られてゐる證據で

ある。

又官能的なるものが全人格を包含する官能的道德的興味に於ける自然の要素として現れて來るときには、我等が羞恥心の名を以てする要求も亦變つて來る。人が容易に推察し得可きが如く、茲に自分の考へてゐるのは特に性的事實である。官能的道德的興味とは性的戀愛の意味である。

但しこの際羞恥の感情を捨てることを正當にするものは、唯此の如き性的戀愛そのものであつて、法律形式の履行と云ふやうな外部的なことではない。外部から最早羞恥の必要がないと云はれたために、そのためになくなり得るやうな羞恥感情は、始めから存在しなかつたと云ふのが當然である。既にこの理由によつても戀愛のない結婚は人格の毀損である。

最後に、他の一切の物象と共に人間の肉體も亦種々の立場から見ることが出來る。先づ官能的人間として之に對するとき、我等は此等の肉體が我等の官能に如

何なる刺戟と滿足とを與ふるかを思ふ。我等は思想上眼前の肉體と我等の官能的衝動とを結合する。

併し美的態度を以てするとき、我等は裸體に對するときと雖も之を官能的衝動と結合することをしない。美的觀照者の興味は唯この肉體の形式そのものゝ中に現れたる生命と生命感情と、力と柔かさと健かさと輭かさと、蕾びこぼれ匂ふ趣とにある。既に現實の肉體に對しても此の如き美的觀照は可能である。況して藝術品の中に描寫せられたる裸體は必然的に此の如き觀照を强ひるのである。

固より好色的肉情的藝術は、肉體を描寫すると共に之と肉慾的衝動との關係をも描寫するが故に、之は取除けとしなければならぬ。その他の無垢なる藝術品に就いて云へば、純潔なる者には一切が純潔である。之に反して汚れたる者は一切を汚れたるものとすることが出來るのである。裸體の無垢なる描寫をも不道德と稱して、之を憤慨の種とする者は、彼が美的に見て全然野蠻人であることを證明

する。彼は純粋なる美的觀照を知らぬ者で、彼の知つてゐるのは唯もう一つの美以外の奴だけである。肉慾的衝動に一切をひきつける彼の考へ方は、藝術的描寫に對してさへ全然除外され得ないほどに優勢を占めてゐるのである。世人は此の如き人達を名けて「謹嚴」と呼ぶ。然らば此等の謹嚴者流は自分自身に就いて如何なる證明をしてゐることだらう。彼等が若し賢明ならば、少くともその見掛倒しの道德的憤慨を音に立てることはしない筈である。

恐らく此の如き謹嚴者流の或者は云ふであらう。自分は固より純粋なる美的觀照に堪へる。唯自分の恐れるのは他人が此の如き思想に强ひられることであると。

これに對して第一に云ふ可きことは、或人にとつて、純粋なる美的觀照が自然にして自明なものであるとき、彼は又他人に就いても之を豫想するのが自然の傾向でなければならぬと云ふことである。

第二に考ふ可きは、藝術品の純粹なる美的觀照を人に敎へるためには、藝術品とその純粹なる美的觀照以上に優れた手段がないと云ふことである。純粹なる藝術品を純粹に作用せしめ、その効果を自ら經驗するために、凡ての人に多くの機會を與へよ。純粹なる美的觀照によつて自己の生活感情の豐かになり高まり廣まるのも確かに結構なことに相違ないのである。

第三に藝術品を政治や宗敎の手段に妄用するのは純粹なる美的觀照の能力を破壞するための有力な手段である。此の如くにして人は藝術を美以外の態度に於いて觀照することに馴れる。此の如き徒が「裸體」を見て色情を起すのは當然である。

最後に「謹嚴」者流の憤慨も亦肉慾的觀照を喚起する絕好の手段である。

藝術の享樂にとつて特殊の意義を有する感官は眼と耳とである。この二つが普通他の諸感官に對して高等感官と呼ばれてゐるのは、單にその感覺が精妙で、世界の解釋に特殊の意義を有するからばかりではなく、又眼と耳との享樂が特に高等なものと考へられてゐるからである。さうしてこの二感官の享樂が特に高等なのはそれが單に官能の享樂たるに止らないからである。視聽の對象は多少の程度に於いて常に我等の感情移入を誘發する。感情移入によつて我等はこれに生命を與へる、さうしてこれを美的享樂の對象とする。

藝術の眞正なる內容は常にこの人格的生命である。我等は藝術品の――一般に美の――享樂によつて、單に表皮の一部分を刺戟さるゝに止らず、多かれ少かれ本質の根柢を攫まれることを感ずる。多かれ少かれ全人格がこれによつて生きることを感ずる。此處にそれを單なる官能の享樂以上に高め、根本的に之と區別する所以があるのである。

同時に我等は美及び藝術によつて自己以上に高められる。我等が美なるもの及び藝術品の中に移入するのは日常現實の自己ではなくて、更に純粹な、更に廣濶な、更に高い自己である。一切の美は少くとも觀照の瞬間に於いて、我等を一層善き、一層十分な――從つて一層道德的な人間にする。

あらゆる藝術品は、苟もそれが藝術品の名に價してゐる限り、この使命を充さなければならぬ。あらゆる藝術家はその作品を通じてこの使命を果す限りに於いて藝術家である。あらゆる藝術手段は藝術品の人間的內容を出來るだけ純粹に、完全に描出することを標的とする。さうしてあらゆる藝術品の價値はこの使命を充すの程度に從つて定まるのである。

藝術品の內容は、それが藝術手段によつて――形式によつて――表現されてあ

る限りに於いて藝術品の內容である。故に藝術手段の制限は同時に藝術內容の制限である。如何なる藝術も多少の程度に於いて一面的である。

音樂は現代特愛の藝術である。音樂は我等が內面に體驗する一切のものを響かせることが出來る。併しその響かせ方は常に一般的不定的である。音樂は具象的個體的なものから我等の靈魂を釋き放して、これを浸すに、力强き若くは柔かなる、明るき若くは暗き、快活なる若くは憧れに充ちたる、靜かなる若くは激情的なる、種々の一般的情調を以てする。世間を忘れ、眼を閉ぢ、夢みながら、音樂は聽く可きものである。

此處に音樂の長所があると共に又短所もある。人間は何時でも情調の中にとろけてゐるやうに定められてはゐない。彼は又輪廓の明瞭に限定されたものに銳くその意志と視線とを集注し、その思考し意慾するところを認識することをもしなければならぬ。音樂の專權は此等の能力を損傷して、人間を昏睡せしめ、骨拔き

にすることも亦出來るのである――尤もこれは音樂の種類によつても樣々の相異があることとである。

此の如き音樂の一面性を補充するには、具象的な繪畫や彫刻や、力ある建築や應用美術なども必要である。特に應用美術は美に對する感覺を覺醒せしめ、最も單純なるものをも喜ばしくし、到る處人間の眼を快きものに遭遇せしむるところに、その特別に重大な職分を持つてゐる。所謂「高級」藝術を誇唱しながら、その日常生活に於いては藝術的粗野に取卷かれて平氣でゐる者は、その藝術的慾求と美的感覺を疑はる可き當然の理由を持つてゐる。彼等は恐くは自ら欺くか、若くは他人を欺かむと欲するものである。

最後にその表現の手段が最も廣く自在な點に於いて諸藝術中の王位に居るものは文學である。特に之に演劇を加ふるとき、それは音樂の我等を情調中に融解せしむるに反して、その特色ある性格と、その一定の事物に向けられたる情熱と、

彼等の運命と事業と、人間の悲慘と偉大と、その道德的葛藤とを以て翫賞者を引しめる力を持つてゐる。我等はこれによつて震撼される。さうして震撼されることは今日の人にとつて極めて必要である。

併し藝術は全體として見るも猶一面的である。如何に現實の世界と我等自身の內面とを反映するも、藝術の世界は要するに空想(ファンタジー)の世界である。

この點に於いて藝術を補足するものは學術——一般的に云へば認識である。認識の取扱ふところは現實である。認識者が單に、それはかうだと云ふのみならず、又それはかうでなければならぬと云ふとき、それは精神を以て現實を支配することを意味する。此の如き精神的支配は程度の高き福利である。

併し全人格に對する意義から云へば、認識の享樂は藝術の享樂(受用)に及ばな

い。藝術品は全人格の最も內奧なる本質を搖り動かしてその分闘を喚起するに反して、認識は現實なるものと我等の本質との交涉に對しては全然無關心である。認識は唯事實を承認し若くは否認するだけである。

藝術品や知識は、單に我等の所持する享樂(受用)の對象として見るも、既に此の如く我等の福利である。況して美と知とを享樂する能力は――對象の精髓を攫んで之を心裡に確保する精神的活動のエネルギーは、それ自身に於て善である、換言すれば人格的價値である。但し此の如き能力の價値は、享樂の對象が全人格に對して有する意義の程度に從つて高まるのである。

さうして藝術上學術上に於ける創作力の價値は、享樂(受用)のそれに比して更に高い。藝術家と學者とが自己の仕事に對して感ずる歡喜と自負とは確かに當然の權利である――かく云ふは自己の內面的衝動より出でて製作する眞正の藝術家と、誠實に眞理認識の衝動に聽從する學者とを意味することは勿論である。

但し最も眞正なる藝術家も、最も眞理を愛する研究者も、彼等が單なる藝術家若くは學者たるに止る限り、唯人間の一片に過ぎない。藝術の世界が如何に道徳上意義あるものであつても、道徳的意慾の目標は未だこれによつては到達されない。道徳の目標は、善が空想の内容として實現されることではなくて、それが現實の世界に實現されることである。

又人は藝術の内容として善を描寫し若くは體驗することによつて、道徳上至高なるものを自己の中に體得した積りになつてゐても亦いけない。現實の世界に於いて、人間の歡喜と苦惱と、愛す可きものと憎む可きものとを自他に就いて體驗することは——さうしてこの體驗に相應する實行の意志を抱くことは、更にこれよりもよきことである。現實は藝術品の衣裳を纒つてゐないのが普通である。現

實には直接に人の視聽と心意とに訴ふるに便なる藝術的手段の如きものは存在しない。現實の世界に於いて人間的價値を體驗するには、空想の世界に於けるよりも一層人格の力が必要である。從つて又此處には一層人格の强さが發揚されてゐる。特に現實の生活に於いて他人の內生に同感するためには――この同感に從つて行爲するためには、到る處に利己的關心の妨害がある。然るに之と戰ふの困難は藝術的態度の始めより知らざるところである。

故に優秀なる藝術家又は翫賞者にして、現實界の道德的利害を冷眼視するか、若くは少くともその同情を實行に移すだけの力を缺いてゐる者があることは驚くに當らない。併し藝術上の才能が如何に特異なる高處に居るにしても、現實世界に道德的福利を與へるための戰ひは、大なる道德上の力を要する點に於いて遙かにそれ以上である。この戰ひを遁れて藝術的空想の世界に閉居し、純然「美的世界觀照」の中に安眠を樂むことは、それは偏狹である、薄弱である、又盲目であ

る。道德的世界觀に代るものとして此の如き美的世界觀を求むる叫びは、常に時代の重病の徵候である。深く浸潤せる內面的弛緩と解體と頽廢との表徵である。

一面的なる藝術的生活と藝術過重とは、嚴厲なる現實中に行はざる可からざる道德的使命を回避し、その嚴肅を胡魔化し去ることが出來るやうにする。これが藝術の中に含まるゝ危險である。

我等の生活してゐる時代は多くの人にとつてこの危險の多い時代である。假令藝術內容そのものが、極めて多くの場合、旣に我等を軟弱にする傾向があることは姑く論外に置くとしても、猶過度の藝術禮拜は我等の精力を徒消せしめ、我等を神經衰弱にしつゝあるのである。

過重の危險ある點に於いては學術並びに學術的敎養も亦藝術に讓らない。如何なる學者も、その學問にのみ閉居する限り、その本質の悟性と名けらるゝ一面を活動させるに過ぎない。假令藝術家の如く現實から遠かる危險は少いにしても、

彼は恐らくは學術の實際生活に對する使命と道德上最高の生活目的とに對する感覺を失ふであらう。

藝術と學問とに就いて行はるゝ特殊なる錯誤は、學術のための學術、藝術のための藝術の讃美である。併し「學術」も「藝術」も之を創り若くは之を受用する人を除いて考へれば、空虛なる抽象名辭に過ぎない。故に學術のための學術、藝術のための藝術といふ言葉の唯一の可能なる意味は、唯學者のための學術、藝術家のための藝術といふことでなければならぬ。學者若くは藝術家の活動と收穫と滿足とがあればそれで十分だと云ふ意味でなければならぬ。併し若し此等の言葉は此の如き意味を持つてゐるとすれば、それは高慢と利己主義的局小との別名なる「貴族癖（フォルテームハイト）」の表現に過ぎない。固より眞正なる學術も藝術も共に權勢富貴を目的とす可きではなく、學問の名譽の全體は就中顧慮するところなき眞理の追求に懸つてゐることも、又彼等の學術と藝術とは先づ學者と藝術家とを滿足させること

を要することも、共に云ふを須ゐざるところであるが、單にこれを以て滿足することは學者らしくも藝術家らしくもないことである。假に藝術や學問の價値が全身に泌み渡つてゐる人があつて、而もその人が盲目なる利己主義者でないとすれば、この價値あるものを出來るだけ多くの人に頒たむとするのが、當然その人の切望でなければならぬ。これは學者並びに藝術家にも、學術並びに藝術の讃美者にも共に通用するところである。學問や藝術の價値が高いものであればあるほど益々それは二三の特權ある者の――更に嚴密に云へば富裕なるもの丶專有とすべきではない。藝術も學問も共に出來るだけ一般の財產となることを要する。藝術は「民衆」にも通ずるものとなり、其處に民衆的藝術が生れて來なければならぬ。學術も亦平民的な形式に於いて提供されなければならぬ。この使命を果すことは如何に困難であらうとも、それは益々眞正なる科學にとつて相應しいことなのである。

更に學術に特有なるもう一つの高慢は、實際上の應用を輕蔑する「純粹」科學の高慢である――それは愈々貴族的な顏をすればするほど益々人類に貢獻すること少き一種奇妙なる「貴族癖」である。

學問や藝術が廣く人類のために存在するものとさるゝとき、それは同じく人類のためにすることを目的とする種々多樣の活動の範圍に入つて來る。我等は此種の活動の或者を低級と名ける。併し最も低級なる活動と雖も――最も單純なる手の勞働と雖も、其處に人間の力と意慾とが凝結してゐる限り、それは道德的價値を持つてゐる。あらゆる勞働の歡びは悉く道德上美しい事柄である。更にそれが自己と家族とその他の人との生存のための戰ひとして意識さるるとき、その價値は一層高まつて來る。さうして最後にそれがあらゆる勞働の終極目標の意識と一

──自他の中に人格價値を創造せむとする意識と結合するとき、それは最高の道德的價値に分闘する。凡そ勞働の尊卑を區別するものは、何事をするかに在るのではなくて、その意慾の强さと廣さと道德的な高さとにあるのである。

かう云ふのは、勞働の種類をそれ自身として見るとき、直接に前記の終極目標に向けられてゐればゐるほど、益々それは高級であると云ふ事實を否定するのではない。直接に人格的價値の創造を目標とする一切の人間的活動を、我等は要約して教育と名けることが出來る。故に教育者のそれより高級な職業は考へることが出來ない。茲に教育者と云ふとき、我等は單に母親や狹義の教育家のみならず又政治家をも意味する。政治家とは社會と云ふ現存の器械を滑かに進行させることを目的とするものではない。それは社會的有機體を──その各員がそれ〳〵の地位に從つて自由に自覺的に道德上の終極目的のために共同作業をする有機體を──建設することに貢獻するものでなければならぬ。

さうしてあらゆる教育の最初に來るものは、云ふまでもなく自己教育である。人は又社會的地位を問題とする。我等は常に、當然之に價する者に最高の社會的地位を與へてゐるだらうか。否、それは多くの場合丸でその正反對である。我等の中に在つて最高の社會的地位を要求し且つ保有するものは、寧ろ國民身中の寄生蟲である、何の義務をも引受けずに唯享樂だけをやりたがつてゐる連中である。さうして眞正なる人類の貴族は――道德的に偉大なる者は、他人の道德的繁榮のために自己を犧牲にする者は――敬意を拂はるゝこと極めて少いのである。

學問と藝術とは人生の建築の屋頂である。併し建築には又基礎が必要である。既に前にも云へるが如く、人は精神的に生活するためには、先づ肉體の生命を維がなければならぬ。肉體の生存と精神的生活とは、恰も前提と歸結との關係の如

く。先づ前者を實現することなしに後者の實現を求めることは出來ない。故に我等は第三に、この意味に於ける實現の可能の先後によつて、目的を區別することも亦出來るのである。

人は先づ第一に生きなければならぬ。さうして我等の社會には、誠實に勞苦しながら碌に食ふことさへ出來ずにゐる人が如何に多いことであらう。併し人は唯生きるだけでは足りない。人は又人として――勞働の奴隸としてではなく、道德的自己目的として、人類の一員として――活きる必要がある。そのためには多少の財產もなければならぬ。その手の勞働以外に、自己を敎養し、その生を樂み、その家族と團欒し、公共の利害に分鬪すべき力と時間との餘裕も亦なければならぬ。此處に社會の爲すべき――特に直接にその衝に當る資本家や政治家や、並びに富裕なる局外者の爲すべき――如何に多くの事があることだらう。さうして此處に如何に多くの事が閑却されてゐることであらう。

社會問題は單に胃の腑の問題に非ずして又道德問題である。少くとも社會と我等とにとつては道德的義務の問題である。故に我等は――特にその社會的地位によつて、この事に携はる可き特殊の職分を負ふ人々は――特別なる「厚意」の意識を以てすることなく、嚴肅なる義務の感情と、虐げられたる者の權利の意識とを以て、彼等の社會的地位を高めるために盡力すべきである。單に當然なす可き事をするに過ぎないのに「慈善」を云々するが如きは、道德上の錯迷である。

就中、貧民の「ために」舞踏をやつたり宴會を開いたり、何かの娯樂會を催したりする種類の「慈善」は、徹頭徹尾不道德である。これは、最も善い場合に於いても、富者と「上流」社會との無思慮と上滑りとがどれほど甚しい處までやつて來てゐるかを示すものである。最も惡い場合に於いては――それは賤民らしい感情の粗野を現してゐる。それは此の如き「慈善」によつて恤まる可き不幸なる者に對する愚弄である。

道德的目的の第四の對立は、我等に近き者に關係する目的と、遠き者に關係する目的との對立である。此處には「我等に最も近き者は——最も近き者である」と云ふ規則が通用する。あらゆる義務の履行はおのづから最も自分に近いところから始められなければならぬ。それはその身邊の者に善意を示すことが道德上高級だからではなくて、身邊の者にさへ之を示さないことが、特にその缺乏を證明するからである。若し國民の利福のために夢中になりながら、近親の苦惱を傍觀してゐることが出來る者がゐるとすれば、我等は彼の熱中を空虛と見る可き權利を持つてゐるに違ひない。

此處には種々の名を擔ふ「德」が問題となる。例へば感謝の「德」である。感謝とは他人によつて自分に示される善意に對する承認である。若し自分に對して示さ

るゝ善意をさへ深く感じ得ないとすれば、我等は凡そ善意に對して全然無感覺なものと云はれなければならない。故に感謝が高い德なのではなくて、忘恩が特に嚴重な非難に價するのである。さうして感謝が善意の承認であればあるほど、それは感謝以上となる。換言すれば善意が自己に對して實現すると否とを問はず、純粹に善意そのものゝ存在に價値を置くやうになるのである。

同樣に友情も亦その限界を越えて、我等が友人に於いて發見する價値は、これを友人以外の人に發見する場合にも亦常に重んぜられるやうにならなければならぬ。友情とは利己主義並びに虛榮心の滿足と、便宜と承認とを與へらるゝこと若くは期待することとの歡びとを意味するに過ぎないものならば兎に角、眞正なる友愛のこゝろが、何時までも單に友人の範圍にのみ限られてゐることはあり得べからざる事である。

最後に愛國も亦同樣である。愛國は固より立派なことである。併しそれには二

つの豫備條件が必要である。第一に、眞正の愛國は必然的に自己及び周圍の者に對する道德的義務の履行を以て始められなければならぬ。此等の事が我等の心に懸らないやうならば、祖國の偉大と名譽と自由とに對する感激は空騷ぎである、一つの曖昧な言葉に對する酩酊である、更に惡しきは——僞善である。

第二に我等が眞正に我等の祖國の愛すべき點と尊敬す可き點とを愛するならば——我等は愛す可からざる點と尊敬す可からざる點とを愛してはならない——我等は又世界の何處に於いても此等のものを愛することを要する。國境を越ゆれば此の愛がやむと云ふやうなことはあり得可からざるところである。眞正なる愛國も亦遂にその局限を破つて、人類の愛に擴がらなければならぬ。

愛國は又血腥き戰爭を以て祖國を防禦する義務をも含んでゐる。併しこれは嚴厲なる義務である。この義務のために喜んで祖國のために身命を賭するといふことはあり得るが、戰爭そのものゝ喜びと云ふやうなものは、唯無思慮なる者と粗

硬なる者とにのみ存在し得るところである。さうして勝利を迎ふるには、酔ひ狂ふ歡呼を以てせずに、唯嚴厲なる義務の完成を喜ぶ意識を以てしなければならぬ。單に我等が受けたる恐ろしいことのためのみに止らず、又我等が行へる恐ろしいことのために――我等が死に致した人間の命と、我等が蹂躙した物質上道德上の財寶のために。若し戰爭が止むを得ざる正當防禦の必要によつて强ひられたものでないならば、さうしてそれが嚴厲なる義務履行の意識を以て遂行されるのでないならば、それは國體によつて行はれる團體殺人並びに團體强盜に過ぎない、それは國民が國民に對して行ふ犯罪である。國民と國民との間に於いても唯個人間の關係と等しい道德律が支配し得るのみである。多くの國民は多くの個人である。

さうして彼の道德的義務の意識によつて導かれてゐない限り、あらゆる個々の軍人も亦この犯罪の共犯者である。我等が眼を開いて行つたことの責任は我等は

之を他人に轉稼することが出來ない。唯我等に共犯を强ひたる者の責任が一層重大であるだけである。人は屢戰爭の快感を說き、戰士の感激を說く。併し此處には道德的目的に對する意識的犧牲以外如何に多くのことが混入してゐるか、それは凡ての人の知つてゐるところである。併し勇氣の「德」は唯この意識的犧牲に於いてのみ成立するのである。

第五に擧ぐ可き目的と目的との對立は、到達し易き目的と到達し難き目的との對立である。最初に自分は境遇による難易を考へる。如何に實現が困難であつても、我等は固より最高の目的は最終の目的として保留しなければならぬ。併し我等は到達し得ざるもの丶ために我等の力を浪費してしまつてはいけない。其處には、境遇上到達することを得ざるものを、意識して抑制する自制の義務が存在す

る。

我等は又自己の素質と世界に於ける我等の位置とによつて最も實現するに適する目的にその力を集注する義務を持つてゐる。凡ての人は同一ではない。故に個人がそれ〴〵の地位に於いて社會的全體の中に織り込まれ、それ〴〵に分業を以て全體の文化的使命に貢獻することの可能と――從つて義務とが生じて來るのである。

此の如く五つの方向によつて秩序を定めらるゝ目的の體系は、その內面に矛盾と葛藤とを包藏してゐないか、包藏せずにゐることが出來るか。目的と目的とが對立するとき、その價値の高下若くは實現の順序の先後は常に確實に決定し得るか。最も眞摯なる道德的思量の後にも猶釋くを得ざる葛藤は存在しないか。

此の如き葛藤も亦存在し得ると云はなければならない。自分は前に、或特定の場合に道德上全然誤謬の恐れなき意志決定をするためには、人間智見の限界を超越する智見が必要な場合も亦あり得ると云つた。今我等は更にそれ以上の事を白狀しなければならない。多數の人を對象とする目的と、少數の人に深く喰ひ入る目的と、我等は孰れに重きを置く可きであるか。

これは單に一例に過ぎない。固より完全なる智見を所有して、一つの目的の實現が世界の道德的存立の全體に如何なる意義を有するかを明晰に認識し得る人は、如何なる場合にも絕對的正を發見することが出來るであらう。併し我等は此の如き完全なる存在ではない。故に我等は解く可からざる道德的疑惑と道德的誤謬との可能に曝されてゐる。それは悟性認識の範圍に於いて眞摯を極めたる科學的探究の後にも、猶疑惑と誤謬とを脫れることが出來ないと同樣である。

若し道德的批判の眞正の對象が個々の行爲と意志決定とに在るならば、これは

一層困つたことであるであらう。併し我等はそれがさうでないことを知つてゐる。眞正に道徳上の意義を持つてゐるのは全人である、心情である。さうして心情の善は正を射當てるところに在るのではなくて、眞摯に誠實にこれを欲するところに在るのである。それにも拘らず猶誤謬に陷るとき、さうしてその誤謬を悟るとき、我等は之を悲みとするであらう。併し良心は我等を許して呉れる。人間に要求せらるゝを得べき最高のものは充分なる良心の誠である。

第八章　社會的有機體

（家族と國家）

前章に述べたる最後の對立を根據として、我等は更に一步を進める。凡ての個人がその天禀と地位とに從つて、最も自己に適する目的の實現を分擔し、その共働によつて全體の道德的使命を實現せむとするとき、其處には新なる有機體が生れて來る。それは一つの人格の內部に於ける有機體ではなくて、多數の人格から成立する社會的有機體である。

道德的終極目的を最大限に於いて實現せむがためには、社會的有機體が必要である。故に之を建設し完成することは道德上の義務である。遁世とは世界に對する義務を遁れることである。故にそれは不道德である。

然らば絕對的なる道德的有機體とは如何なるものぞ。それは必然に全人類の有

機體でなければならぬ。世界國若くは世界教會でなければならぬ。これを統治する者は道德上、最高の强さと豐けさと、自由と智見とを有する者である。これを構成する各員も亦、道德上の終極目的に對する十分の意識を以て、自由に最もその天性に適する使命を充すことを要する。さうしてあらゆる權力と名譽と所有とは、その人格が道德上價してゐる程度に從ひ、又最大限に於いて善をこの世に實現せむとする見地に從つて分配される。——但し此の如き理想的な世界國若くは世界教會は——理想である。この理想を終極に豫想しながら、實際問題としては我等は現在到達し得べき最善のものは何ぞやと問はなければならぬ。

又絕對的なる道德的社會的有機體は、單に自由なる個人から成立してゐるだけでは足りない。個人は先づ相集りて比較的獨立せる小有機體を形成し、此等の有機體相集りて更にその上に立つ有機體を造り、かくてその最高なる統一として世界國の存立を必要とするのである。さうしてそれがさうならずにゐられないこと

は、既に種々の自然的事情によつても明かである。空間の遠近、交通の難易、物質的生活條件と人種的民族的特質と言語との異同、歷史的に成立せる種々の一致と反對と、一つの目的のために多くの人を結合し、異れる目的のために團體を分割する必要——此等のあらゆる事情は一方に於いて人を廣狹種々の全體に結合し、一方に於いて又此等の全體間に區別を作る。若し相互に補足し合つて更に完全なる一體を形ることが、對立と云ふことの本性であるならば、對立も亦統一を造る力として働くことが出來るのである。

最も基本的な、最も深く人性に根を卸してゐる——而も最も鮮かに此の如き補足を思はせる對立は、疑ひもなく男女の對立である。この補足が行はれることによつて、最も初級な、而も最も親密な、個人と個人との結合が成立する。それ

は即ち家族である。家族は人間の大きい有機體に於ける生きた細胞のやうなものである。

さうして家族の基礎となるものは結婚である。然らば結婚とは何ぞ。結婚の道徳的本質は何ぞ。凡そ夫婦を內面的に結合するは何ものぞ。

一般的に云へばそれは官能的道德的兩性關係である。結婚を構成するものは性的戀愛である。

玆に於いて直ちに一つの疑問が生じて來る。結婚を構成する官能的關係と道德的關係とは二つの相互に獨立せる事實であるか、若くは同一事實の離す可からざる兩面であるか。疑ひもなく結婚の一般的事實的基本となるものは官能的兩性關係である。さうして我等はそれが同時に道德的關係であることを要求するのである。然らばこの要求は官能的兩性關係の獨立せる權利を承認した上で、凡そ官能的なるものには精神的道德的なるものが添加されなければならないと云ふと同じ

意味で——例へば人は食慾の外にも亦美的並びに知的慾求に存在の餘地を與へなければならないと云ふと同じ意味で、それが道德的關係と手を携へて行かなければならないと云ふのか。若くは單純なる肉體的關係の權利を拒んで、それ自身が道德化されなければならないと云ふのか。この問題に對する解答は社會的功利的の見地からも、子孫に對する影響の見地からも與へられてゐる。併し我等が玆に求めむとするのは純粹に道德的人格的見地から見たその正不正である。

この正不正を決するものは、我等が完全に人となるとき、性的戀愛に於ける官能的方面と精神的方面が必然的に如何に關係するかと云ふ事實である。さうして凡ての人は此處に兩者が如何に特別に密接なる結合を成してゐるかを知つてゐるであらう。既に動物の世界に於いても兩性間の肉體的牽引は美的要素と結合してゐるが、それが人間となるに至つてこの結合は特に著しい。青春の美しさや、身のこなしの優しさや、謎にも似たる外貌の魅力は兩性間の牽引と衝動とを惹起す

る。さうしてこの牽引力は美的に見て不快なるものによつて損傷若くは破壞されるのである。

此の如き事實は何を意味するか。既に前にも述べたるが如く、この美的要素は單純に外面的のものではない。それは人間の外貌と結合して現るゝ生命に對する同感である。さうして此處に現るゝ生命は第一にその官能的動物的生命である。その形體の中に脈動する力と柔かさと健かさと靱かさと、蕾び匂ひこぼるゝ生命である。併しこれは固より單純なる肉體的生命たるに止らない。肉體的生命のリズムは同時に全人格の生命のリズムである。我等は美しき人間の外貌に接するとき、彼の肉體的生命を手がかりとして、その全人格の生命の脈動を感ぜずにはゐられない。さうして第三に我等は人の眼と口と顏面の構造を通じて、その人の特殊なる生活內容の——特に精神的道德的なるものゝ印象をさへ直接に受けるのである。かくて自負と謙遜と、反抗の心と歸依の心と、愛と憎惡と、その他人間のあ

らゆる「魂」は、我等が美しと見る人間の外貌を通じて我等に傳つて來る。これに加ふるに運動や擧止や身振や言語を以てして、我等の同情は一層豊かにされるのである。若しその形體の中に直接に人間の內生が現れてゐないとすれば、人間の外貌は我等にとつて世界の何物よりも無關係なものであるであらう。これが現れてゐればこそ、人間の外貌は我等にあの樣に深い働きを及ぼし、崇高なもの神のやうなものとさへ見えて來るのである。

これによつて兩性の牽引に對する美的要素の意義も亦明かになる。この衝動が美的要素と結合してゐるとは、それがその外貌を通じて現るゝ動物的並びに精神的本質の全躰と結合してゐると云ふことである。固より此の如くにして我等に印象さるゝ人格內容が現實の人格と一致せぬ場合も亦少くない。その時我等は眞正なる認識によつてその人格の姿を訂正する。さうして我等の性的牽引は最早外貌に欺かれざるその人格の本質によつて規定されるのである。

此の如くにして性的戀愛に於ける官能的道德的關係は、全人格に對する牽引となる――その全內容を盡してこの人格を占有せむとする慾望、生理的にも精神的にも全人と全人とが融合せむとする努力となる。官能と精神との此の如き同一の最後の根柢を發見することは我等には出來ない。それは事實であつて、同時に人生の最も深奥なる秘密である。眞正なる "Unio mystica" である。この事實が人類にとつて永遠に興味ある問題であり、藝術の汲み盡す可からざる題目となつてゐるのは何の不思議もないことである。

併し此處にはこの事實の特色となるもう一つの本質的な要素がある。兩性の牽引は異性に對する牽引である。兩性を結合する同情は、我等自身の中に在るものとは比較的異れるものに對する同情である。我等はこれを前に補足と名けて來

た。此處にもう一つ新しい問題がある。

我等は人間の本質の中到るところにその內面的態度のリズムの對立を見る。剛と柔と、强と和と、動と靜と、支配を歡ぶものと歸依を欲するものと、明確を求むるこゝろと縹緲を求むるこゝろと、大きく廣がることと可憐なるものの中に沈潛することゝ――此等の對立せる活動方式に對する慾求と可能性とは萬人に同時に具備してゐるところである。併し人の生理的精神的組織にはおのづから一定の方向があつて、凡ての人を多かれ少かれ對立せる活動方式の孰れかに偏らせてゐる。それは他の半面が全然缺如してゐると云ふ意味ではなくて、唯我等が我等の自然の素質のみに從つてゐる限り、この半面は我等の特色をなす半面と同樣に自發的に實現することが出來ないと云ふ意味である。我等の內面に於けるこの絃が十分に響き渡ることを妨げられてゐるのである。

男性と女性の本質の中にはこの意味に於ける一面性がある。さうして人生に於

ける兩性の位置は更らにこの一面性を增大する。併し男性の中にも女性があり、女性の中にも男性がある。唯それは兩性がそれ〴〵に自己の中に閉居する間、自由なる實現に到達することが出來ずにゐるのである。この一面性を補足して、我等が直接に自己の中に經驗するを得ざるところを他人に於いて經驗せしむるものは「同情」である。繰返して云ふ、同情とは他人に於いて己れ自らを經驗することである。

さうして此處には**對照の法則**が行はれてゐる。我等の本質に具備してゐながら、全體の組織上自分一人で之を實現することが出來ないやうな性質は、それを他人によつて經驗する機會ある毎に、特殊の渴望を以てその實現を我等に迫つて來る。さうして抑留されてゐる衝動が强ければ强いほど、抑留さるゝことが甚しければ甚しいほど、これを實現して自ら喜ばむとする衝動も亦痛切である。一般に云へば我等の外に在つて我等の同感を待つ人間的性質は、それが自分で自由に實

現し得るものではなくて、抑へられたる衝動であり、充されざる慾求若くは憧憬であるとき、最も強く我等の中に作用する。

我等は前に、我等が藝術品の中に移入するのは日常現實の我ではなくて「憧憬の我」であると云つた。或る建築の中に現れたる强烈なる力の發展は我等の測度を超越する。併し我等はこの建築を翫賞することによつて、この力を我等自身の中に經驗する。その建築が始めて我等自身の局限を越ゑる力を我等の中に實現させたのである。これが美的同情の本質である。

さうして最も我等の本質を豐富にしてその繋縛を超越せしめるものは、我等自身の全存在と對照（コントラスト）をなす他の存在との同情である。さうして兩性のそれ以上大なる精神的對照なきが故に、性的戀愛に現るゝ以上に剴切なる同情も亦存在しない。

茲に至つて性的戀愛の本質は始めて明かになる。それは官能的道德的衝動と補足の享樂とである。結婚とは二つの半片を結合して全體とするものであると云ふのは、修辭ではなくて事實の表現である。唯添加さるゝことを要するは、この半片の二つとも、その最深の根柢に於いては全體でありながら、その全存在を縛る繋縛のために全體として發動することを妨げられてゐる限りに於いてのみ、この結婚に於いて相互に內面的に全體として結合することが出來ると云ふことである。故に男と女との愛は同種なるものの牽引にして又對立せる者の牽引である。それは本來同種でありながら反對の方向に壓迫されて、一面的に鑄上げられたるものの間の牽引である。從つて最も十全なる「人」にして又最も鮮明に男性若くは女性である者が、最も深い性的戀愛に堪へる者であるであらう。

同時に兩性關係に於ける官能的要素と道德的要素との「結合」の意味も亦茲に於いて十分に明瞭となる。それは官能的衝動が、異性の一人との間の、特異な、

補足的な、人格内容の同情を求める衝動と結合することである。

さうして我等が高級なる道德性を持つてゐればゐるほど、我等はこの性的戀愛に於いても亦益々高級なる精神的道德的同情を要求せずにはゐられない。又かの肉體的牽引がこの同情と結合してゐる限りは、我等が高級なる道德性を持つてゐればゐるほど、我等はこの肉體的牽引が、直接に、此の如き高級なる精神的道德的內容を有する人格的結合を含んでゐることを要求せずにはゐられない。さうして官能的衝動が人格の高級なる方面に於ける內面的結合なしにも威力を揮ふことが甚しければ甚しいほど、少くともこの點に於いて、その人の道德的生活內容を求める衝動が弱いのである。從つてその人格が低いのである。此處に高級なる道德的結合なしに官能的衝動に耽ることの眞に「惡」なる所以がある。それは高級なる道德的慾求の缺乏若くは萎縮の徵候として惡なのである。

但しこの主張には限定を要する。若し官能的衝動と道德的慾求との結合が凡て

の人に於いて緊密の度を等しくするならば、上述の主張は一般的に凡ての人にとつて同様に適用するであらう。併しこの結合の寛嚴は人によつて程度を異にする。或人にとつては官能的衝動と道德的慾求とが比較的の獨立を保つてゐる。從つてこの類の人が官能的衝動に耽るとき、それは必ずしも彼の道德的衝動の缺乏を意味してゐるとは限らない。この場合に於いて、官能的衝動が獨立して威力を揮ふことは、他の場合に比較すれば道德的非難に價する程度が少い。

固よりある可きことを云へば、官能的衝動は如何なる場合にも最高級の道德的關係の存在と結合してゐることを要する。道德上要求さるるは、常に人間の力に堪へる最高のものである。人間の中にあるあらゆる性能は、いつでもそれがとり得る最高の道德的形體をとらなければならない。特に兩性間の官能的牽引は高級なる道德的要素と結合して、自ら高級なる道德の範圍に進み入るを得可き性質のものである。故にそれが高級なる精神的道德的內容を缺くとき、それは如何なる

場合にも道德上の缺陷である。彼の人格は少くともこの點に於いて道德上低級である。

併し人格の一點に於ける缺陷は全人格の缺陷を意味するとは限らない。若し官能的衝動と道德的要求との比較的獨立を假定すれば、人は官能的衝動の一點に於いてその人格に缺陷を有しながら、その他の點に於いては道德上高級なる人格を持つてゐる場合も亦あり得るのである。

官能的衝動と道德的慾求との比較的獨立と緊密なる結合との差は男性と女性との間に於いて特に顯著なる差別である。女性に於いては兩者の自然的一致が男性よりも高い程度に於いて行はれてゐる。換言すれば男性に於いてはその性的方面と他の人格内容とは比較的獨立に並存してゐるのに、女性に於いてはその本質の性的方面が、更に高度に、直接に、劃切に、人格の全體と絡み合つてゐるのである。

この事實からは二重の結果が生じて來る。第一に女性が異性の一人に對して捧げる歸依專念は特殊の程度に於いてその全人格内容によつて充されてゐる。その愛は特殊の程度に於いてその本質の奥底を充し、他のあらゆる興味を之に奉仕させる。女性は男性がその本性上あり得ない意味に於いて、渾身悉く愛で——唯愛のみであり得る。女性は特別の意味に於いて全然一度屬した男に屬してゐる、さうして又屬せむことを欲する。この意味に於いて男性が女性に屬することは、その自然から云つても、從つて又道德的に云つても、あり得ないことである。

第二に人格と人格とを道德的に結合する結紐を要求することなしに男性の牽引に身を委せることは、女性に在つては特に道德的素質の劣惡を證明する。それは單にその本質の一點に於ける缺陷を示すのみならず、その全存在の缺陷を示すものである。それは女性の道德的高處からの墜落を意味するものである。それは全人格の空無の宣言である。故に我等が女性の特殊なる名譽と尊嚴とを此點に置く

のは、決して理由のないことではない。さうして社會が特に女性に對して保護と障壁とを置くのも亦此處から來てゐるのである。社會の女性に對して課する保護と障壁とが嚴重であればあるほど、之を破るには益々羞恥の缺乏が必要である。

此等の事實は又男性の女性に對して負ふ責任を重くする。道德的權利なき性的關係は、假令男性その者の品格を害すること女性に於けるが如く甚しくないにしても、猶彼には異性を不面目の淵に沈めたと云ふ罪が振懸つて來る。若し女性が性的關係に於いてその「魂」を與へるといふことが眞實ならば、無情に之を弄んで、一人の人間をその奧底から傷けることは、男性の罪を愈々許し難いものにするのである。女性がその名譽と、その女らしき誇りと品格とを失つて墮落するならば、之を墮落させたものは男である。これは最も善い場合に於いても「考へなし」である。さうして「考へなし」でない者の場合に於いては常に道德上の殘酷である――破廉恥である。彼はこれによつて單にその人格の一點を傷けるのみな

らず、又内面的に深く自ら傷けて、遂には自分の沒落させた女性と共に自己の全人格を沒落させることにも亦なり得るのである。肉體的に征服した女の上に積み重ねてやる汚辱が如何に自分自身の上に跳ね返つて來るか、これを考へないのは男性の深き道德的昏迷である。男性にはより多くの自由がある――これは疑ひがない。併しより多くの自由は同時により多くの責任である。男性は强きを以て――道德的にも亦强きを以てその誇りとしてゐる。然らば彼は彼が弱いと名ける者の平和と自己尊敬と純潔と品格とを――破壞せずに保護するところにその强さを見せるがよい。高貴なるものを破壞するは强さではなくて獸性である。特に人格的獻身や、高級なる道德的感情や、生涯の結合等の假面を、目的到達の手段とするとき、それは單に獸的なるに止らずして又卑怯なる背信となる、破廉恥なる詐欺となる。若し玆に友情の假面の下に他人を腐敗せしめる者あらば、人は之を評して何と云ふだらう。誘惑の諸術も亦これと同樣の光の下に見ることを要する。

さうして戀愛は友情よりももつと深いものである。それは全人格の最も深奧なる本質により多くの交涉を持つてゐるものである。

最後に對手の女性が全然その名譽を失つて了つてゐるか、若くは最初から全然それを持つてゐなかつたと假定する。この場合に於いても此の如き事情を利用することは自己を下劣なる者と同等に置くことを意味する。それは高貴ではなくて下劣である――下劣以上である。

而も世間には此等の弱性からその最もよきものを奪つたり、既に失はれたる名譽を輕く取扱つたりして、紳士らしい顏をしてゐる者が多い。この場合、最も盲目なる者にも正と不正とを示す試金石となり得るものは、「汝の行爲の準則を普遍化せよ」と云ふ規則である（二〇〇頁以下參照。）汝が他人の姉妹に對してするが如く、他の男が汝の姉妹をその氣紛れ若くは慾情の犧牲とする場合を思へ。この場合汝がこの男に對して內面的に――恐くは又外面的にさへ、如何なる態度をと

る可きかを省思せよ。さうしてこの點に於いて「男性の名譽」を見よ。

又敎養ある者、貴族、「騎士」の徒が、平民の女を墮落させてもそれは自分の名譽の汚れにならないと思ふならば、女性の名譽は到る處同一であつて、之を求める權利は名や階級や財産によつて獲得さるゝものではないことを熟慮せよ。而も平民の女は上流の女よりも保護さるゝこと少きを原則とする。さうして一人の人が保護さるゝこと少ければ少いほど、之を墮落させるのは益々容易であるが、同時に之をするは益々破廉恥である。

我等が道德不道德等の言葉を特に兩性關係に對して用ゐてゐるのは不思議な事實である。併し道德とは全人のあらゆる性質に關係してゐるものであることを忘却させない限り、兩性關係の人生に於ける重大なる意義を承認するために、道德

不道徳と云ふ言葉を特に此の如き限定した意味に用ゐるのは、必ずしも抗議する必要のないことである。

此の意味に於ける「道徳問題」が今日特に嚴肅なる批判を要することは何人も拒むことの出來ないところであらう。併し必要なのは批判だけではない。此處には社會にとつて重大なる職分がある――青年の保護と敎育と、女性の保護と、その他自ら保護する力なきあらゆるものの保護と。併し實際社會のしてゐることは頗る不完全である。婦人の沈淪や青年の腐敗や成人の墮落は可なり無頓着に放任されてゐる。さうして墮落は時代から時代へ遺傳して行く。此の如き內面的墮落を外(よそ)にして、國家の外面的榮耀に何の意味ありや。人は固より之を非難し擯斥し放逐し、刑法にさへ訴へるであらう。併し更に重大なるは之を救ふことである。害惡の條件を內外兩面から除去することである。

此の如くにして道德的の意味に於いてある可き性的戀愛が成立するとすれば、その本質にはおのづから獨占の要求が包含されてゐる。故に眞正の結婚は一夫一妻でなければならぬ。これは社會的結果のみに就いて云ふのではない。それは夫婦の肉體的精神的結合が親密になり、その內容が豐富になればなるほど、獨占の要求が高まつて來るのが、結婚そのものゝ性質だからである。

同時にその結婚は夫婦が生きてゐる限り解くことが出來ない筈である。人格と人格との本質に基礎を置く道德上心情上精神上の結合は時を經るに從つて唯愈々鞏くなるだけである。それは官能的要素並びに官能的美的要素を越えて永續しなければならない。

併し本質と本質との內面的矛盾も亦夫婦の共棲によつて高まらずにはゐられない。此の如き結婚は第一にさうしたのが過であつたのである。故にそれは外面的

にも亦離されなければならない。此の如き夫婦關係を繼續するは、他の純肉慾的關係と同樣に不道德である。而もその外面を取繕ふところに虛僞の罪さへ加つて來るのである。內面的に解體せる結婚を外面的に保持せしめむとする强制は故意に虛僞を奬勵するものである。それは結婚の本質を誤解せる外面的概念に基くが故に、その內奧に於いて不道德である。

結婚に道德上の權利を與へるものは徹頭徹尾官能的道德的關係の存立であつて、法律上の婚姻手續きではない。併しそれは此の如き外面的形式が結婚にとつて全然無意味であると云ふのではない。結婚者はこの外面的手續きを怠ることによつて、時としては夫婦の內面的關係をさへ威嚇せむとする社會的損失を蒙ることを欲しない。さうして單に現在の社會的秩序に對する尊重の念だけでも、法律上の手續を履む十分の動機となり得るのである。

如何なる外面的形式も道德上の價値を創造することは出來ない。併し旣に成立

せる道德的價値が、これを表現しこれを保護するものとして必然的に外面的形式を希望するのはあり得可き事である。

結婚はそれ自身に於いて道德的價値を持つてゐる事柄である。それは目的に達する手段ではない。併し自然的に云つても道德的に云つても、その家庭に子供が出來て、彼等の肉體上道德上の寧福に對する共通の配慮が、特殊にして新たなる道德上の結紐を作るとき、結婚は始めてその意義を全くする。母と子との間にある特殊なる關係や、兩性の生理的並びに精神的組織の相異が家庭に於ける男女の職分を區別することは立入つて說明するまでもないことである。妻がより多く家庭に屬し、夫がより多く廣い社會に屬することは、何時の世になつても變らないであらう。

併し妻と雖も亦廣い社會の一員である。彼女は人間の中に於いて又一人の人間である。特に家庭に於いてその生活の目的と内容とを發見することを得ざる獨身婦人は、必然に世間に出でてその生活の目的を探求し發見することが出來なければならない。

茲に於いて起つて來るものは婦人問題である。さうして最初に來るのは婦人の職業の問題である。この問題に對する一般的の解答は――凡ての人はその特殊なる天性と能力とに從つて、その力に及ぶ限りの利と善とをこの世界に造り出さなければならぬ――と云ふ規則である。この外に婦人の職業を決定すべき特殊なる(婦人にのみ適用せらる可き)規則の必要はない。

然らば如何なる職業が婦人の天性と能力とに適して、如何なる職業が之に適しないか。この問題に對する解答は、一部分は、婦人の體質と心質との明白なる事實によつて與へられてゐる。併しそれは唯部分的に過ぎない。人はこの場合にも

凡ての疑はしき場合に於ると同様の態度をとらなければならない。即ち人は出鱈目に彼や此やに對する婦人の能力を否定せずに、確實なる經驗に之を決定させる必要がある。さうしてそのためには、女性にその力を試しその能力を發展す可き機會と權利とを與へなければならない。之を開發せずに萎縮させて置く限り、女性に如何なる力が潜んで居るか、何人も之を知ることが出來ない。

多くの人にとつては、女性は特に男子を喜ばせるために存在する「人生の裝飾」である。人生の花園に於いて咲き且つ——凋む可く定められたる「花」である。最後に一種の玩具である。我等は就中此の先入主を捨てゝ、女性をも自己目的を有する一人の人間として——人類の中の生きた一員として始めてその存在の目的を實現し得る人間として見ることに馴れなければならない。それには固より婦人自身が自ら「花」と觀ぜずに「人」と觀ずる必要がある。併し人は先づ此の如き自覺を女性に授けなければいけない。

同時に人はこの問題に於いて、單に「女性」と云ふ一般概念を以て議論を進めることを避けなければならない。女性と雖も亦色々である。一人の女性の天性に適しないことで、他の女性の天性に適することも亦あり得るのである。

又或女の選んだ職業が絕對的にはその天性に適せぬ場合に於いても、人はこの女だけを責めることが出來ない。男子の職業と雖もその性格とその能力とに絕對的に適應することはあり得可からざるところである。あらゆる眞面目なる生活内容は——假令如何なる職業でも如何なる義務でも、職業もなく目的もなく「花」として開落する一生よりは優つてゐるのである。

若くは人は女子の職業が男子の職業と衝突することを恐れるのであるか。この忌避は男子優越說と調子が合つてゐない。さうして若しこの衝突に於いて、何かの點で男が負けるならばそれは負けるのが當然なのである。加之、若し此の如き力較べによつて、再びその力と男らしさとを念ずることが盛んになるならば、今

日の男子にとつてこれほど結構なことがないであらう。

特に我等は女性に對して高等なる精神的教養を拒む可きではない。それが職業教育である限りは、その職業の女性に對する適否が問題となるであらう。それが人間の教育である限り、それは各人の能力に從つて男女の差別なく凡ての人に與へられなければならない。精神的能力の優秀な女性はその能力の低級な男性よりも、この教育を受く可き一層多くの道德的權利を持つてゐる。人間の精神的能力が開發されなければならないのは、それが男や女に屬するからではなくて、それが存在するからである。自己の內面から出て開發されることを望んでゐる事柄であるからである。

最後に最も征服し難きは婦人の政治的權利に對する數百年數千年來の先入主である。我等はこの觀念が餘りに慣習に反するが故にその前にたぢろく。併し我等はこの觀念に自ら慣さなければならない。婦人の政治的權利を承認するは兩性の

差別を無視するものではなくて、苟も婦人も亦男子と共に人間であり人類の一員であることを認むる限り、寧ろ兩性の差別がこの承認を要求するのである。兩性の間には根底の深き差別がある。從つて婦人には婦人獨得の利害と慾求と要求とがある。さうして國會に於いてはあらゆる方面の利害が代表されてゐることを要するが故に、其處には婦人の利害も亦代表されてゐなければならない。この利害は婦人自身が最も直接の理解を有する利害である。故に彼等は男子の恩惠や好意に待たずに、恰も男子が男子の利害を支持するが如く、婦人自らがこの利害を支持しなければならない。從つて彼等は先づ選擧權を持つ必要がある。さうして婦人の利害を代表する者は自らこの利害の中に生きてゐることを要するが故に、彼等の代表者も亦同性の中から出るのが當然である。

固よりあらゆる代表者は常に全體の休戚を念頭に置かなければならぬ。併し各員がその理解の程度に從つてこれに參加するは自然の數である。さうして其處に

は婦人が、婦人なるが故に、我等よりも一層深く見、一層明かに判斷し得る若干の事物がある。我等の國會に於いても幾多の事が婦人には別樣に見ゆるであらう。恐らく多くの事は狹隘に無理解に見られるかも知れない。併し他の二三の事はもつと廣く、又他の若干の事は少くとももつと純潔に、人間的に、道德的に見られるであらう。これは何の害にもならないことである。

又人は女性の政治的未熟を力說するかも知れない。成程それは男性の平均程度に較べても一層甚しいであらう。併しそれならば人は兩性の政治的敎育に骨を折るがよいのである。

玆には又古い抗議がある――男子は兵役の義務によつて政治的權利の代償を提起してゐると。併し婦人がその苦痛と生命の危險との下に、男兒や女兒を產むとき、彼等は國家のためにそれ以上の事をしてゐはしないだらうか。凡ての女が子を產むのではないと云ふならば、同樣に凡ての男が兵役に就くのでもない。さう

して最後に婦人は戰爭に於いても亦その仕事をしてゐる——傷を拵へることでは
なくて傷を結へることによつて。さうして後者は確かに前者よりも上等である。
最後に、嘗て賢明な優れた女皇達がありはしなかつたか。人は帝王の職分を選擧權よりも輕い事と思つてゐるのであるか。

我等は中間に位する大小の團體や組合等のことを除いて、直ちに現存する社會的有機體中の最も廣汎なるもの——全人のあらゆる關心を包括する意味に於いても亦最も廣汎なるもの——の考察に急がうと思ふ。それは卽ち國家である。

官能的道德的兩性關係が結婚を構成するやうに、國家を構成するものはその中に行はれてゐる法律である。然らば法律とは何ぞや。法律の道德的本質は如何なる點に於いて成立するか。法律と道德的正との關係は如何。

この問題は三樣の意味にとることが出來る。第一の意味は法律の概念に關する。法律をして効驗ある法律たらしむるには如何なる特質を具備することを要するか。この問題に對して最初に答へて云ふ可きは、法律は常に單純なる肆意若くは氣まぐれに對立することである。法律は常に普遍的規範として現れる。同時にこの普遍的規範は、個々人が之を好むと好まざるとに關らず効驗を持つてゐるものである。それは少くとも實踐上これを承認せむことを各個人に强ひる。法律的規範は强制的規範である。

以上の兩項を結合して我等は次の如く云ふことが出來る——効驗ある法律とは普遍的命題として掲げられたる、若くは掲ぐるを得べき意志であつて、或範圍の個人に對して實踐上承認を要求するもの、必要なる場合には之を强制する意圖と權力とを有するものであると。

併し効驗ある法律の概念の中には、この意志が道德的內容を持つことは含まれ

てゐない。それが如何に道德的内容を缺いてゐる場合に於いても、効驗ある法律は効驗ある「法律」である。從つて一面から云へば、法律が如何に法律として事實上の効驗を持つてゐる場合と雖も、我等は之を承認すべき道德上の義務を負ふてはゐないのである。

次に第二の意味に於いては、それは概念の問題ではなくて事實の問題である。現在我等の間に行はれてゐる法律は、道德的内容と道德的意圖とを持つてゐるか。この問題には然りと答へなければならない。誰も知つてゐる通り、國家は藝術や學藝や宗教を保護し奬勵し、又青年の道德教育に留意してゐる。さうしてその課する刑罰には道德上の意圖を伴つてゐる。

最後に第三の意味に於いては、それは概念問題でも事實問題でもなくて倫理問題である。法律は道德的内容を持つ可きであるか。國家は道德的目的を持つ可きであるか。

我等はこの問題にも亦然りと答へなければならない。國家の目的は、若し道德的でないとすれば、必然的に不道德的となる。或人々の主張する如く、假に國家は保護機關に過ぎないとしても、國家の保護するところのものは、道德的か不道德的かの孰れかであるであらう。國家の保護するところは、必然的に現在の社會的秩序である。さうして現在の社會的秩序は道德的か道德に反するかの孰れかでなければならない。此の如くにして一般に國家が手をつける領域は道德上無關係なものではあり得ない。故に國家がこの領域に手をつける以上、國家の欲するところは道德か不道德か、この二つの外には存在しないのである。かうなつて來れば國家は固より道德的のものを目的としなければならない。善とは方に、如何なる場合にもある可きものなのである。

併し此處には特異なる矛盾が生じて來る。善は自由なる心情から出て遂行さる可きものである。然るに國家は個人に莅むに强制を以てするのである。

この矛盾を解くには唯一つの途あるのみ。國家は――必要なる場合には强制を以ても――自由なる人格を發展せしむ可き內外の條件を創設するのである。外面的條件とは生命財產名譽自由等の保護、國民の健康と富と幸福と活動とを支持し增進すべき諸種の施設、國民をしてその個人的能力と自由なる決意とによりてその生涯の途を擇ばしむ可き諸種の組織である。內面的條件とは卽ち身體と智性と德性との敎育である。敎育は個人の最高の職業なるのみならず又國家の最高の使命である。國家は此等の凡ての點に於いて、必要なる場合には强制を行ふ。併しそれは善の自由なる活動の保護と敎育とのためにするのである。

人間の活動の方式中最も自由なることを要するものは、藝術と宗敎と學術と、あらゆる道德上社會上政治上の所信とである。藝術は必然に藝術家の內面的衝動と體驗とから迸出する。宗敎は自己の內奧なる心情的慾求から發生する。學術的眞理はそれが如何に人間の利害と矛盾するも恐るゝところなく事實と事實から生

ずる論理的歸結とに聽從するところにのみ成立する。さうして個人と社會と國家とに關する正と不正との洞察も、唯自由なる思考と自由なる所信の交換とによつてのみ獲得されるのである。故に國權が特定の藝術的流派を國定藝術となし、學術にその到達すべき結論を指定し、如何なる宗敎を眞正なる宗敎とすべきかを定め、道德上社會上政治上の所信を規矩するとき——此等の領域に於いて自己の意見に反抗するものを外面的手段を用ゐて抑壓し迫害するとき、それは此等の最高なる精神的生活内容をその内奥なる本質に於いて毒するものである。

固より此等の領域には誤謬が極めて多い。併しこの誤謬は唯敎化によつて、理論上實踐上眞理を證明することによつてのみ匡正されるのである。誤謬は唯内面的にのみ征服され得る。さうして前にも云へる如く、それにはあらゆる所信の公表と、自由なる意見交換の權利とが必要である。所信に對して加へらるゝあらゆる壓迫は、僞善者を作り、眞理感を破碎し、從つて道德的本質の根本を腐敗させ

るものである。

かく云ふはあらゆる局限を除き去るのではなくて、寧ろ確乎たる局限を劃するのである。誠實なる所信は凡て自由に公表することが出來るやうに、精神上の戰ひが强制を手段として行はれないやうに、道理を以てするこの戰ひに誹謗や脅嚇や迫害が代らないやうに、而もこの間に人間の道德的生活と共同生活との條件が保持されるやうに――此等の事のために國家はその氣を配らなければならない。國家の爲す可きは此等の條件の批評を禁ずることではなくて、此等の條件の實際的存立を保護することである。さうして批評の自由は實にこの條件の輕からぬ一綱目である。

法律と國家との終極目的は個人が自由に善を實行することである。これが法律と國家との唯一の道德的存在理由である。あらゆる國法は道德律を準繩とし、又これを完成の目的としなければいけない。

法律的規範は普遍的規範なる點に於いて、それは既に概念上道德律と近似してゐる。併しあらゆる普遍的規範が道德的であるといふことは出來ない。法律は又特定の階級に特定の權利と義務とを指定する意味に於いても、外面的普遍性を保つことを得るのである。法律が道德的となるためには、此の如き外面的普遍性が次第に內面化されなければならない。此處に道德的の意味に於ける法律發展の途が與へられてゐる。人間の間に階級を劃して、或階級の特權を保護する法律は、純粹に人格の本質と、その人格の全社會に對して有する道德的意義とを基礎とする法律とならなければならない。約言すれば階級的特權的法律は道德的人間的法律となることを要する。

階級的特權的法律は歷史にその支柱を求めてゐる。多くの人は歷史的に成生し

た法律は特殊なる道徳的威嚴を持つてゐると主張するのである。併し此の如き威嚴は存在しない。又存在し得ない。現存する一切のことは――惡も善と等しく、無法律も法律と等しく――歴史的に成生した。若し歴史的成生が道徳的威嚴を與へるならば、惡と無法律とも亦此の如き威嚴を所有しなければならない。

併し法律を評價するために歴史を持つて來ることは全然無意味であると云ふのではない。既に云へる如く、我等が實踐上追求す可きは、完全無缺ではなくて、現在の事情上到達するを得可き最善である。故に或時代にとつて道徳的基礎を有する法律は、他の時代にとつてはまださうでないか若くはもうさうでないかの孰れかであることが出來るのである。若し現在の事情上世界に於ける善の實現に最も多く貢獻するものを道徳上合目的なるものと名けるならば、あらゆる法律はそれが道徳上合目的なる限り、道徳上正しきものである。

此處に歴史の法律に對する積極的意義がある。歴史的に與へられた法律がその

まゝに道德的な法律なのではなくて、歷史とは、その時々の法律が道德上正しきものとして形成されるためには必然的に從はなければならぬ條件なのである。

併し歷史に於いては、あらゆる時間點は終點にして又始點である――換言すれば通過點である。歷史は不斷の轉成流動發展である。環境も人も、人の意見と慣習とも悉く變化する。故に法律も亦靜止してゐることが出來ない。法律が停滯するとき、歷史によつて築かれたその地盤は足の下から崩れて行く。故に眞正に永續的の基礎の上に立つ法律は、唯常に轉成し不斷に發展する法律に限られてゐる。

さうして我等も亦この發展の一要素である。少くとも我等はこの發展に參加しなければならない。我等は將來に於いて更に道德的なる法律の形成を可能にするやうに、外界の事情を改造したり人間に働きかけたりすることを努めなければならない。さうしてこれは又國家の使命である。故に歷史上の立脚地から云つても、

歴史に根據を有する法律は、唯通過點として存在の權利を有するのみである。それは常に自ら破れて新しきものを產み出すために存在するのである。

さうしてこの發展が必然にとる可き方式をも亦歴史が我等に示唆してゐる。我等は唯歴史を理解することを努めなければならないだけである。さうして或時代に行はれたものは他の時代にも亦通用すると思ふ者は確かに歴史を理解せざる者である。如何に道德的なる法律形成の條件が自ら發展するか、これによつて如何なる程度の道德性がその時々に實現されるか――此等の事に關する法則をその中に讀むとき、我等は始めて歴史を理解する。さうして此處にも亦忘る可からざるは、最高可能なる道德的法律形成の條件を招致することが我等の義務であり、この義務を履行することが法律發展の一要素であることとである。

最後に歴史は就中この發展が連續的であることを敎へる。築造さるゝものが長持ちすることを要するならば、その前提が堅確に基礎を固めなければならない。

新しきものが根を張つて、或程度まで習慣とならなければ、その方向に更に一歩を進めることは出來ない。今が一歩を進む可き時であるか、何時になつたら一歩を進む可き時機が來るか、此等の問題に就いて意見の衝突があるのは自然の數である。さうして此處に保守的傾向と急進的傾向との對立がその自然の理由を持つてゐるのである。

孰れにしても單に現存する故を以て道德上存在の權利を要求し得べきものは一つもない。人は好んで現存する秩序の現實的若くは假想的基柱を神聖と呼び、之に觸るゝことは固より、之を論ずることさへ禁止する。併し道德上全然盲目なる者に非ざる限り、人はそれが現在に於いて可能なる最も道德的な秩序の基柱であるかどうかを問はずにはゐられない。眞摯なる事物を輕々に判斷せず、流行の偏見

によつて判斷せず、又權力の命令のまゝに判斷せずに、眞摯なる道德的考慮を費して、事實を公平に檢察するとき、それは果して社會の基柱であるかどうか――問題は唯此處に在るのみである。

さうして現存の基柱が道德上合目的なものでないとき、それ〳〵の力に應じてこれが改造のために協力するは凡ての人の義務でなければならない。我等は人がその誠實なる所信に從つてこの問題に答へ、又この所信の命ずる義務を實行することを妨害する權利を持たない。さうしてその最良の知識と良心とに從つて之を熟慮せるのち、否定を以てこの問題に答へる者に對しても、之を邪惡若くは非國民と呼ぶことを許されない。此の如きは凡て道德的觀念の極端なる昏迷である。愛國心の淺慮なる贋造である。眞正に邪惡と非國民との名に價するは、この重大なる問題に對するに、祖國と人類との道德的偉大を求むる見地よりせずして、自己の利害の見地から、道德上無理由なる利己的偕上の見地から、その現在に於け

る存續と將來に於ける實現とを求める見地から、之を批判する者のみである。さうしてその思想上の慣習や不明瞭なる觀念や、警句等を以てこの問題を判ずる標準とする者は、保守黨と急進黨との別なく、凡て局小と輕慮との非難に價してゐる。

固より此の如き改造の事業は旣に述べたるが如き連續的發展の法則に支配されてゐる。併し此處に一事の考慮す可きは、外面的に見て不連續なる連續的發展も亦あり得ることである。人類を新たなる途に導く偉大なる個人の事業は凡てこれである。さうして此の如き不連續の連續は猶他にも存在する。

假に或民族がその道德的必然に迫られて道德上更に高級なる存在形式を切要し始めるとする。さうして權力がその進行を妨害するとする。その民族が道德上の力を所有する程度に從つて、新しき存在形式を求める衝動は却つて昂進する。その終局する處は暴力を以て彼の不道德なる暴力を轉覆することである。これは次

第に水嵩を增し行く河水が、遂に突如として人造の堤防を破壞すると同樣の連續的進步である。

若くは或民族がその道德的存在の最も一般的な條件さへも權力によつて禁止されてゐるとする。若し暴力が作れるこの繫縛を除くには、暴力の外には何物も存在しないとすれば、その時この暴力は善である。

如何なる人も肉體上の正當防禦權を承認する。況して道德上の正當防禦權は一層明かに承認されなければならない。自分は革命と云ふ言葉を恐れる者ではない。但し自分の意味するのは道德上やむを得ざる革命である。疑ひもなく此の如き革命の權利は存在する。革命が義務となるとき、それは又權利である。さうしてそれは義務で——最も神聖なる義務であり得るのである。

如何なる民族と雖も自ら道德的沒落を遂ぐる權利は持つてゐない。革命がその義務となるとき革命の義務を履行する道德的意氣を缺く民族は禍なるかな。

我等は激烈なる對立と偉大なる內面的醱酵との時代に生活してゐる。望むらくは、その發展が單に內面に於けるのみならず、又外面に於いても連續的に行はれむことを。そのためには、それが如何なる黨派に現るゝに關らず、善が常に勝利を占めなければならない。人類の道德的向上は最高の法則にして絕對の權利であるの。

第九章　意志の自由と責任

上來我等の講究して來たところは主として事實問題であつた。之に反して「意志の自由」を問題とするとき、我等の努力は主として概念を明確にする方向に向はなければならぬ。此方面を支配してゐるものは甚しき概念の混亂である。人が若しこの混亂を避けて、單純な事を單純にとるに甘んじたならば、「意志の自由」に關する無用なる論爭の大部分は起らずに濟んだに違ひない。

さうしてこの問題は主として概念問題なるが故に、「倫理學の根本問題」中に數へるに慣しないものである。人が「意志の自由」に關して明確なる概念を持つてゐてもゐなくても、上來述べ來れる意識の事實は依然として我等の意識の事實である。倫理的評價の對象たる動機や目的が我等の中に存在することも、道德律が我等の本質の法則であることも、これによつて何の影響を受けるところがないの

である。

然らば凡そ自由とは何ぞや。この言葉の意味を自然にとれば、それは極めて簡單明瞭である。自由とは自己の中に原因を有して、自己以外のものによりて强ひられざることである。我等が或樹を「自由に成長する」といふのは、その樹の成長が、その天性に基いてゐて、外物によつて妨害されてゐないやうに見えるからである。さうして意志の自由といふことも亦この意味にとるのが當然である。自己の人格に根據と原因とを有する意慾は自由である。自己以外のものによつて妨害され若くは强要さるゝ意慾は不自由である。

但し普通の用語例に從へば、意志の自由といふ概念には二重の意味がある。凶人は意志の自由を持つてゐないと云ふとき、それは彼がその意志に從つて行動す

る自由を缺いてゐることを意味する。囚人は行動せむと欲する意志に於いては何物によつても妨害されてゐない。之に反して被催眠者は意慾そのものが不自由である。彼が術者の命令の儘に手を擧げるのは、囚人のやうにその行爲を强ひられるからではない。彼の手を擧げむとする意慾そのものが彼の人格に基いてゐないのである。意志の自由若くは不自由と云ふ言葉を嚴密にとれば、それは後の場合に限つて用ゐるのが當然である。前者は寧ろ行爲の自由若くは不自由と名く可きものである。

さうして人間の意志はこの二つの意味に於いて共に自由であることが出來る。その自由の程度は個人と時期とによつて相異するが、兎に角この意味に於ける意志の自由が存在することは何人も疑ふことが出來ない。

我等の行爲は、それがこの意味に於ける意志の自由に基く限りに於いて我等の責任である。凡そ最廣義に於ける責任とは、その行爲が自分から發してゐると云

ふことである。自分がその行爲の原因だと云ふことである。その行爲の責が（原因が）自分に歸するといふことである。

併しこればかりでは道徳的責任の意味が未だ全きを得ない。或惡疫が或風土に基いて起るとき、その風土は惡疫の原因である。故に我等は惡疫の原因をその風土に歸しなければならぬ。併し我等はその故を以て惡疫の道徳的責任を無心の風土に負はせる譯に行かない。或行爲の道徳的責任は、それが或人の人格に——心情に起因すると見らるゝとき、始めてその人の負ふ可きものとなる。我等はこの時その行爲を通じてその人格を評價するのである。行爲の評價を人格の上に轉送するのである。さうしてこれは行爲によりて人格を推斷するを得るときに——逆に云へばその行爲が人格を原因としてゐるときに始めて可能である。故にこの意味の責任も亦意志の自由がなければ——換言すれば人格の本質を原因とする意慾がなければ成立し得ないのである。

意慾とは種々の動機の中から一つを選擇して之を目標とすることである。故に人が意志の自由を呼んで叉選擇の自由と云ふのは正當である。此處に於いても選擇の自由とはその選擇が全然自己の本質に基いてゐることである。選擇の不自由とは或動機を擇ぶことを外界から强要さるゝか、若くは或動機の作用を自己以外の原因によつて妨害されるかすると云ふことである。さうして選擇の自由が責任の基礎になつてゐることは叉改めて云ふまでもない。

然るに或人は云ふ——意志若くは選擇の自由とは、自分が實際採擇した動機を捨てて、他を選ぶことも亦出來たのだと云ふことであると。これもそれだけならば別に異議を唱へる必要を見ない。凡そ別であることも出來たのだと云ふ事には二樣の意味がある。假に二週間前の今日は天氣であつたとする。自分がこれに對

して、あの日は雨天であることも出來たのだと云ふのは、一つには、自分に氣象學上の知識がないために、あの日がどうしても天氣でなければならなかつた理由がわからないのである。故に反對の場合も考へられないことはないのである。これは自分の無知の告白に過ぎない。それから二つには、其日に雨天となる可き或種の條件が存在してゐたことを知つてゐるために、我等は又前のやうに云ふことも出來るのである。

これは我等の意慾に於いても亦同樣である。一つには我等は我等の行爲を規定する複雜なる內外過現の條件を知悉することが出來ない。故に我等には別の場合も亦考へられないことはないのである。我等は時として「どうしてあんなことをしたかわからない」と云ふ。この言葉の中には自分の無知の告白がある。同時にこの行爲には自分の知らぬ原因がなければならぬと云ふことの承認がある。

二つには自分は他の意志決定を可能にするやうな動機が當時の心中に存在して

ゐたことを知つてゐる。さうしてこの可能性のことを別の場合もあり得たのだと云ふのである。而もそれがさうならなかつたのは、それよりも更に強い動機が我等の態度を決定させたからである。

故にこの二つの場合を通じて我等の選擇の自由の概念は毫しも變更を要求さるるところがない。

併し論者は云ふ――「別であることも出來たのだ」と云ふのはそんな意味ではない。それは人間の內面的本質と外界の彼に對する作用との全體を知悉しても猶、我等は他の動機を選擇することも出來たのだと云ふ意味である。これが意志の自由の眞正の意味である、さうして此の如き意志の自由は存在すると。

かうなればこの意志の自由の概念は全然我等のそれと相異する。否、それは單

に相異するのみならず或意味に於いては正反對である。我等の意志の自由とは意慾が人格によつて規定されることを意味する。然るに論者の概念に從へば、それは外界によつても人格によつても規定されざるが故に自由なのである。

我等は人間の内面的本質と外界の彼に對する作用との全體を知悉することが出來ないから、論者が經驗上の立場からこの說を立てて來ることが出來ないのは勿論である。論者を驅つて此の如き說に赴かしめたものは寧ろ倫理上の要求である。意志が內外の條件によつて決定するとすればそれは必然的でなければならない。必然性は自由の反對である。强制さるゝとき我等は自由ではない。然るに意志の自由は責任を可能にする條件である。故に我等の意志に原因あるとき、責任の可能は破壞されるのである――論者の說はこんなものである。

此處には二重の點に於いて言語の遊戲がある。第一に强ひる者と强ひらるゝ者との對立なきとき强制と云ふことは無意味である。余が余に强制さるゝとは、余自

身が余の意慾の決定者であると云ふ事實の拙劣なる表現に過ぎない。第二に意志と人格とは別物ではない。意志とは活動的方面に於ける余の人格である。個々の意慾とは、余の人格が或成果を求めて或方向に向ふことである。故に人格と意志とを別つは余と余とを別つが如く無意味である。人格と意慾とを別つは石の運動の方向を石と運動とから抽象すると等しく無意味である。自己を二重化することなくして、自己の自己からの獨立——自由は考へることが出來ない。

自分は玆に上述の二説に傳來の名稱を與へる。彼等の解する意志の自由は何物によつても決定せられざる無原因を意味するが故に、それは非決定論である。我等は意志が内外の原因によつて決定さるゝことを主張して、その原因が内に在る限りに於いて意志の自由を認むるが故に決定論である。

非決定論は意慾が因果律に從ふ事を拒むものである。因果の法則に從へば、一切の出來事には原因がなければならない。その原因が存在する限りこの結果は「必然的に」起つて來ずにはゐられない。この結果が起らないか、若くは他の結果が起つて來ることは考へ得ざるところである。

因果律は經驗によつて始めて生じたものではなくて、我等の思考の法則である、精神の本性に基く法則である。我等は我等の本性に從はずに思考することが出來ない。故に無原因なる意志の思想は、その實思想ではなくて、唯思考を放棄する主張に過ぎない。

我等が時として「偶然」に就いて語ることあるは、人間の思考が因果律を拒み得ることの證據にはならない。「偶然」には二樣の意味がある。第一に雪投げをしてゐる子供の間を行つて、一丸が偶然に自分に命中するとき、その偶然は唯投手の意圖によつて命中したのではないと云ふ意味に過ぎない。第二に瓦が落ちて偶

然に余を打つとき、その偶然は丁度その時瓦が落つる理由が不明だと云ふのみである。偶然の觀念は一定の數量の代りに置くXである。それは因果律の存在を拒まざるのみか、寧ろ不明なる原因の存在の承認である。我等は神祕なる出來事の原因として偶然と云ふ鬼神を想定することをさへするのである。

茲に不可能事を假定して、今或る一つの行爲をする人間の內面的本質と彼に作用する外界の影響とが巨細に渉つて知悉し得るとする。更に嚴密に同樣の前提が嚴密に同樣の方式を以て回歸して來ると假定する。その時には凡ての人が悉く同樣の行爲を期待するに違ひない。若し萬一それが違つた行爲を喚起するならば、非決定論者と雖も「どうしてさうなつたか」と問はずにゐられないであらう。さうしてそれは、相違するには相違する原因がなければならぬと云ふことの承認である。これがなければ第二の行爲は考へることさへ出來ない。

換言すれば非決定論的「自由」は――「偶然的自由」は――考へ得ない。故にそれ

は一度も考へられたことがなかつた。人は唯そんな言葉を使つて見ただけである。

更に重大なるは非決定論の倫理的意義である。非決定論は道徳上の責任を救はむとして却つて之を破壞するものである。我等の意志決定が我等の人格に原因してゐないとすれば、人は如何にして我等の意志決定を我等の人格の責任に歸することが出來やう。それは唯我等の如何ともすることを得ぬ運命である。

更に非決定論は人と人との間の信頼を破壞する。玆に最も高貴なる心情の人があつて、突嗟の事件が彼の熟慮を紊さず、重大なる利害が彼を誘惑することも亦ないとする。而も我等の意志決定は我等の心情に原因するに非ざるが故に、我等はこの高貴なる人から常に高貴なる行爲を期待することが出來ない。この人が如何

なる時に下劣なる行爲をして我等を裏切るかも知れないのである。故に凡ての人は他人を拒んで孤立の城砦に籠らなければならない。否、我等自身も既に信賴し得ざるが故に、我等には看護者が必要である。而もその看護者さへ信賴することが出來ないのである。此の如くにして所謂自由は一切の信賴を虛無にする。人間に對する信賴とは、人格と意慾との間に於ける因果關係の普遍的妥當性に對する信念に外ならないのである。

最後にそれはあらゆる敎育や、鼓舞や報償や、威嚇や懲罰を無意義にする。此等のものは人格の道德的性質を招致し保存することを目的とするものである。さうして人は此等のよき樹からよき果實を期待してゐるのである。然るに非決定論者は我等に告げて云ふ——よき樹と雖も何時惡き果實を與へるかも知れないと。

更に或る非決定論者は自由の範圍を限定することによつてその主張を救はうとする。併し所謂「自由」が殘存する限りに於いてそれは責任を破壞し信賴を無に

歸し教育を無意味にする。さうして此等のものを救はむがために案出された「自由」は今や却て此等のものを生かさむがために限定されるやうになつたのである。

非決定論者は又多くの人にとつて一見極めて誘惑的なる非難を決定論に投ずる。因果律が我等の精神にも普遍的に行はれてゐるならば、我等の人格は境遇の所產に過ぎない。故に我等が今のやうな人間であることは「どうすることも出來ない」。さうして我等の心情が我等の行爲の原因である限り、我等はこの行爲をも亦「どうすることも出來ない」。故に我等は我等の心情並びに行爲に就いて責任がない――彼等はかくの如く云ふのである。

併し第一に我等の行爲が我等の心情に――換言すれば我等自身に基いてゐるな

らば、我等は我等の行爲を「どうすることも出來る」のである。故に我等は我等の行爲に就いて責任があるのである。第二に我等が我等の心情に就いて責任がないとは、この責任は自明だと云ふ意味に過ぎない。心情が即ち我等であるから、心情の責任を我等に歸する――「轉送」する手數が無用なのである。

さうして我等は我等の人格を――心情を「どうすることも出來ない」といふ主張は事實に反する。固より我等の性格の或特質は先天的である。我等の境遇に就いても亦我等は「どうする事も出來ない」かも知れない。併し我等の一々の思考と我等の一々の意慾とは我等の性格を決定する要素として參加してゐる。故に我等は各瞬間に我等の性格を「どうにか」してゐるのである。固より此等の思考と此等の意慾とは我等の性格と我等の環境とに基き、我等の精神の一々の段階は皆過去のそれから法則的に發展して來てゐる。故にこの發展を全體として概觀すれば、その原因は我等にないと云はなければならない。自分が自分全體の原因であ

るためには、自分が存在する前に自分が存在してゐなければならないであらう。併しそれにも拘らず、我等の善行も惡行も我等の心情に基いてゐる限りに於いて、我等の「せい」なのである。

さうしてそれが何者の「せい」であるに拘らず、善良なる心情は善良なる心情として、邪惡なる心情は邪惡なる心情として、我等の道德的賞讃と非難との對象である。心情の由來に關する知識は心情そのものゝ評價を左右することが出來ない。

固より或行爲をその根據に遡つて理解する事は、多くの場合その行爲の批判を溫和にする。この限りに於いて、一切を理解するとは一切を宥すことであると云ふ命題は正しい。併しそれは、或心情の起原を理解する事はその道德的評價を緩和する事だといふ意味ではないのである。

一切の心情とその生成は因果の法則に從ふといふ事實は、もう一つ重要なる實

踐的倫理的意義を持つてゐる。一切の出來事はその原因を持つてゐるとは、換言すれば一切の出來事はその結果を持つてゐるといふことである。我等の考へたり爲たりする一切の事は何事も無駄にはならない。善にせよ惡にせよ、我等がこの瞬間に或る内面的態度をとるとは、次の瞬間から別人になるといふことである。さうして我等が他人に對して或態度をとるとき、我等は常にその人を裨益するか傷けるかするのである。假令その結果は目に見えないほど小さいにしても、絶對的價値の世界に於いては最小の結果も亦重大である。而も小なる結果は積つて遂に大に到るのである。故に我等の一々の思想行爲は自他にとつて極めて重大なる責任を帶びるものとなるのである。

然るに或人は、我等の性格が之に作用する要素の總計によつて必然的に決定されるならば、我等は唯手を空しくして必然の驅るまゝに任せるより仕方がないと云ふ。これは我等の性格を決定する要素の最も重大な、最も間斷のない、最も直

接なものは、我等自身の行爲であるといふことを忘れたものである。この事實を明かに記憶するならば、性格發展の法則性は絶望ではなくて、鼓舞と警告である。

反對に非決定論が眞理ならば我等は手を空しくしてゐる方が得策であるであらう。我等は自他に對して何事をしても、それは常に覆され得る。我等は成果の期待を以て自他の人格に働きかけることが出來ない。意慾の原因は自己の中に存在せざるが故に、我等は我等の行爲の行爲者ではない。從つて我等の自他に對する意志決定と行爲とには責任がない——此の如き「自由」が世界の何處にも存在せざることに就いて、存在し得ざることに就いて、神に譽れあらむことを。

我等は更に意志の自由と責任との關係を明かにせむがために、自由の概念を二

重に改造しやうと思ふ。第一に此處にその私生兒を殺す女があるとする。羞恥と後悔と自己並びに幼兒の將來を思ふ憂慮と、社會の刻薄と幼兒を待受くる擯斥を思ふこゝろと——此等の動機が一つになつて彼女にこの悲む可き行爲をさせた。此際に於いても彼女の行爲は自由意志から出た行爲であるか。彼女の行爲には、自由意志から出た諸他の行爲と同等に責任があるか。

此の不幸なる女の中にあの樣な强さを以て働いた動機も彼女の動機には違ひない。彼女の人間的同情と母の愛とがこの强烈なる反對動機に對抗するを得なかつたからこそ、彼女はその兒を殺したのである。彼女は被催眠者のやうにその人格を昏睡させられたのでもなかつた。四人のやうにこの行爲を他人から强ひられたのでもなかつた。愛の動機がもろもろの憂慮の動機に打負けたところに、彼女の最も內奧なる本質が現れてゐる。故に彼女の行爲は自由意志から出てゐるに相違ないのである。さうして責任と云ふ言葉を單純に或行爲が或人格に起因してゐる

ことを意味するものとするとき、彼女はこの行爲の責任を負ふ事を拒むことが出來ないのである。

併し我等はこの行爲によつて彼女の心情を推斷するとき、之を他の場合に於ける殺人と同等に非難することは出來ない。彼女を壓迫する動機があれほど强烈でなかつたならば、彼女は恐らくは此の如き行爲をしなかつたであらう。彼女は彼女の如き窮境に立たないために、彼女のやうな行爲をしなかつた多くの女達よりも善良であるかも知れない。彼女の母としての愛も必ずしも弱くなかつたかも知れない。唯それは押しかぶさる反對動機に對抗することが出來るほど成長してゐなかつたのである。故に彼女の行爲の道德的責任は他の殺人に較べれば減殺される。

同樣の理由によつて、我等は一般に强烈なる動機の影響の下に行はれたる惡行の責任を輕減する。脅迫や莫大なる報償の誘惑や、感情の激動や熟慮時間の缺乏

等によつて行はれたる行爲が卽ちそれである。一般に責任輕減の觀念の奧には、同樣なる行爲が必ずしも同樣なる心情の證明ではなくて、心情の價値は――特に高級なる動機の强さは、特殊なる事情の考察によつて始めて認められるといふ意識がある。

この事は單に惡行ばかりに限らない。十分の「自由意志」を以て行はれた「善」行の中にも亦、その譽れが行爲者の人格に歸する程度の大小がある。名聞のために、その場の氣分に浮されて、勇敢なる行爲をするものは、他人の見てゐないとき、若くは靜かなる熟慮の時間を有するとき、臆病者に變らないとも限らない。輕卒や無思慮や他方面に對する義務意識の缺乏――換言すれば無良心――などが此處に最高の役目を演じてゐることも亦あり得るのである。

我等が「意志の自由」といふ觀念を從前の如く自己以外のものに對する人格全體の自由と云ふ意味にとるとき。十分なる自由意志を以て行はれた行爲の中にも猶

責任の大小あることは前の通りである。意志の自由の程度を責任の程度と相應させやうとすれば、我等は「自由」の觀念を少しく改造する必要がある。上來見て來たところによれば、責任を輕減するものは動機が十分に我等の意志決定に參加することを妨害されることであつた。故に意志の自由をあらゆる動機の內面的自由といふ意味に解すれば、責任の大小はこの自由の大小によつて定まる。あらゆる動機を十分に自由に自己の內面に作用させながら、而も猶誤れる意志決定をする人格の責任は最も重大である。

從前の「自由」とこの新しき「自由」とが概念を異にしてゐることは明白である。然るに人は往々この兩者を混同して多くの錯誤を作つた。私生兒の母を迷はしたもろ〱の憂慮も彼女の人格內の動機である。然るに人は之を彼女の人格から切離して、之を本來無罪なる彼女に外面から働きかけさせる。故にそれは彼女の意志の自由を束縛する外面の妨害と見られるのである。

第二に先天性犯罪者の場合は如何。彼はその犯罪を何人によつても强ひられたのではない。又善良なる動機が十分にその意志決定に參加し得なかつたために、その善良なる本質と矛盾する行爲をしたのでもない。彼は上來區別して來た如何なる意味に於いても十分なる自由意志を以てその行爲をするのである。唯彼の中にあるあらゆる動機が悉くその力を開展しても、その高級なる動機が本來極めて薄弱なるか若くは全然缺けてゐるのである。我等が彼を名けて又、彼の意志は不自由であるといふは何の意味ぞ。この場合の「自由」は從來區別して來た諸義に對して更に新なる意義を持つてゐなければならないことは勿論である。

我等には事實上彼は如何なる人間であるかの觀念があると同時に、人とは如何なるものである可きかの觀念がある。理想人若くは少くとも常正人の觀念があ

る。我等は今この「常正人」の觀念を先天性犯罪者の中に移し入れて、彼の現實人をこの常正人の妨害、萎縮、繋縛と見るのである。故に茲に云ふ意志の不自由とは我等が要求する動機の缺乏を意味する。「常正人」が彼とは異れる自然的素質によつて强制されてゐることを意味する。

然らば先天性犯罪者と責任との關係は如何。彼の行爲は申分なく彼に起因してゐる。而もその行爲を通じて彼の心情を推すとき、彼の本質は彼の行爲の有害なるが如くに邪惡である。故に彼は從來區別し來れる二つの意味の孰れに於いても十分の責任を持つてゐる。然るに我等が先天性犯罪者の責任を常正なる者の犯罪よりも輕しと見るは何の故ぞ。

茲に於いて我等は責任の觀念にも新なる規定を加へて、之を從前のそれと區別

する必要に逢着する。我等が先天性犯罪者の行爲を責めることが少いのは、我等がこれ以上の事を彼から期待しないからである。さうして我等が常正者の犯罪を責める事が多いのは、我等の彼に期待するところが裏切られるところに、激しき不快感が成立するからである。凡そ我等の或行爲に對する評價には二つの要素を分つことが出來る。一つは行爲そのものゝ高下である。二つは評價に際して行はるゝ感情強調（ゲフユールスベトーヌング）の强弱である。期待の多少は後者の條件である。

從來我等の用ゐて來た責任の觀念は明かに行爲そのものゝ高下によつて定まるものであつた。我等は或行爲の原因を邪惡なる心情に歸する事が出來れば出來るほど、その行爲の責任を益重いものと見て來た。今我等は更に我等の期待に背くことの多少によつて——我等が彼に負荷せしむるところを傷ける程度によつて、責任の輕重を定むる見地あることを發見した。この兩者は明瞭に區別さるゝことを要する。我等は之を區別するために、前者を歸因責任（Zurechnungsfähigkeit）

と名け、後者を負荷責任（Verantwortlichkeit）と名ける。負荷責任には特に襲撃的なところがある、矛盾の感情の激しさがある。

事態を更に明かにするために一例をとらう。我等は常人より僅かばかり大きい人を「巨人」のやうであると云ふ。さうしてその「巨人」より遙かに大きい山を「小さい山」と云ふ。それは我等が人を測るには人を以てし、山を測るには山を以てするからである。彼は我等が人に期待するところを超過し、此は山に期待するところに及ばないからである。

同様に犯罪者に就いても、我等が彼等の人格的低劣を意識してゐればゐるほど、彼に與へる負荷責任は益々減少する。負荷責任の少いのは歸因責任の多い證據である――彼の行爲が益々重大なる人格の缺陷に基いてゐる證據である。故にこの場合に於いては負荷責任と歸因責任とは反比例をなしてゐるのである。

此の如くにして我等は狹義に於ける意志の自由と、歸因責任と、負荷責任とを

區別した。概念の錯亂を防がむがためには、この區別は必要缺く可からざるものである。意志の自由とその大小とは歸因負荷兩樣の責任とその大小との條件である。歸因責任とその大小は負荷責任とその大小との條件である。併し自由の程度は歸因責任の程度を測る標準とはならない。歸因責任の程度は負荷責任の程度を測る標準とはならない。

負荷責任の觀念は我等を刑罰の考察に導く。先づ問はむ——刑罰とは何を意味するか。

刑罰は害惡の附加である。併し虐待も亦害惡の附加である。故に害惡の附加は直ちに刑罰を構成する事が出來ない。それは單に刑罰の手段である。然らば刑罰の目的は何ぞ。刑罰をして刑罰たらしむる刑罰目的は何ぞ。

或人はこれを社會の保護にあると云ふ。これは確かに人が時として刑罰に添加する目的である。併し狂者を監禁するとき我等は又社會の保護を目的とする。然るに狂者の監禁は刑罰ではない。故に社會の保護は刑罰を刑罰たらしむる目的ではあり得ない。

或人は又これを犯罪者以外の者に對する警告であると云ふ。併し我等は他人に知らせずに小兒又は犯罪者を罰することが出來る。他人に知らせずとも罰は罰である。

刑罰の特殊なる目的を被罰者自身に對する警告と解するとき我等は眞理に近づいて來る。併しそれには猶二つの場合が可能である。一つは被罰者が內面的には全然以前と等しく犯罪傾向を持つてゐながら、刑罰の苦さに懲りて今後同樣の非行を再びせぬほど怜悧になるやうに「警告」することである。もう一つは被罰者が心からその非を悟つて、內面的にその惡しき心情を否定するやうに「警告」するこ

とである。若し刑罰目的が被罰者に對する警告であるならば、さうして一方に刑罰が道德的な目的を持つてゐるものならば、後者のみが眞正なる刑罰の目的でなければならない。これのみが被罰者の內面に働きかける警告であるからである。

孰れにしても刑罰は單純なる外面的行爲ではなくて、犯されたる非行に對する內面的反動の表現である。さうして此處にも亦二重の可能性がある。第一に彼の內面的に反動するところは、その結果として生ずる社會的害惡である。故に彼の內面的反動は社會の蒙る可き將來の損害を防遏せむとする意志でなければならぬ。この場合に於いては被罰者の內面的改悛を必要としない。彼は今日以後社會の公安を害する行爲をしなければそれでよいのである。一人の人に害惡を加へるのは、他人が害惡を脫れるためである。

併し此の如きは課刑の根本原理と矛盾する。刑罰は相當するものでなければならぬ。さうして刑罰に相當すると云ふ意識は將來の結果に關係することではなく

て現在の事實に關係することである。直接に社會に關係する意識ではなくて、犯行者自身の中に存在し、その犯行に於いて表現さるゝ或物に關する意識である。自分が或事に相當するとは、自分自身が、自分自身の中に在る或事のために、或結果を身に受けなければならぬと云ふことである。さうして「社會に及ぼす不幸なる結果」は自分自身の中に在ることではない。從つて自分はその爲に刑罰に相當する理由はないのである。自分自身の中に在るものは唯心情と意慾とである。故に刑罰に相當するのも亦社會の公安を害せむとする意慾と心情とのみでなければならぬ。自分はこの心情の故に刑罰に相當する。この心情は刑罰によつて否定されなければならない。被罰者自身の中にこの否定が行はれない限り、「刑罰」は行はれなかつたと同樣である。唯刑罰を刑罰として感ずる者のみ――換言すれば害惡を附加さるる事によつて自己の不正を意識させられる者のみ、眞正に「罰」せられたのである。刑罰を課せむと欲する者は、被罰者がこれは當然だといふ意識

を持たむことを欲するのである。被罰者が正しきもの丶權威の前に內面的に頭を屈せむことを欲するのである。

故に或行爲が「罰すべきこと」(Strafbar)であるためには二重の要素がなければならない。一つには罰に價する惡しき意志がなければ固より刑罰の必要がない。二つには害惡の附加によつて道德的矯正が行はれ得ないならば、刑罰はその道德的意義を喪失する。我等はこの二要素を區別するために前者を「罰に價すること」(Strafwürdigkeit)と名け、後者を「罰し甲斐あること」(Straffähigkeit)と名ける。罰に價する惡意志と罰し甲斐ある良素質とが二つながら備らなければ「罰すべきこと」は成立しないのである。從つて我等が或行爲を罰すべきでないと云ふとき、それには二重の意味があり得る。一つは罰に價するものがない場合である。二つは罰に價するものはあるが罰し甲斐がない場合である。後の意味に於いて「罰す可き」でないといふとき、我等は其處に道德上非難すべきものがない

と云ふことを意味するのではない。之に感傷的同情を寄せなければならぬと云ふことを意味するのでは猶更ない。それは唯此處には刑罰と云ふ手段を應用し得ないことを意味するに過ぎないのである。

我等は我等がその人によりよきことを期待するの程度に從つて、その人にその惡行の責任を負はせた。さうしてその人の本質に缺陷あるの程度に從つて、その人にその惡行の責任を歸した。故に負荷責任と「罰し甲斐あること」と、歸因責任と「罰に價すること」との聯結はおのづから明かである。責任を負ふに堪へる良素質ある者は罰し甲斐ある者である。責任を歸せざる可からざる惡意志を持つ者は罰に價する者である。

或人は刑罰の神聖を說いて、罰し甲斐なき惡行と雖も猶刑罰を――害惡を附加

せらる可き事を主張する。併しこの要求はその實正義の要求ではなくて、主觀的滿足の要求である。

我等が或人の惡行を知るとき、我等の正義意識も亦その人の正義意識と同様に傷けられる。さうしてこの否定を更に否定して、正義意識を再び恢復するとき、犯行者自身にとつては「罪の贖ひ」があり、我等にとつては犯行者との「和解」がある。この「和解」が眞正なる和解であるためには、犯行者自身がその犯行を悔いることを要する。我等は、罰し甲斐ある人に罰を加へるのは此の如き道德的影響を目的としてゐることを見て來た。我等と犯行者とはこの刑罰によつて始めて和解されるのである。

然るに此處に犯行者の改悛を待たずに猶我等に和解の感情を抱かしめるもう一つの途がある。それは犯罪者を苦めて之を哀憐することである。凡そ人は苦むことによつてその底にある人間的價値を呈露する。さうして最惡なる犯罪者と雖も

猶幾分の人間的價値を持つてゐるのである。我等の哀憐(Mitleid)とは彼の苦痛に同ずると共にこの價値を歡ぶ感情に外ならない。故に哀憐は我等と苦む者との間を「和解」する力を持つてゐるのである。

犯罪者の犯罪が大なれば大なるほど我等の不快と憤怒とも亦激しい。此の如き内面的矛盾をその儘にして置くのは我等にとつて甚だ苦しいことである。故に我等はその刑罰が犯罪者自身に道德的効果を及ぼすと否とを問はず、兎に角犯罪者に罰を――苦痛を加へることを慾求する。この苦痛を憐むことによつて自家心中の苦惱を脱せむことを慾求する。さうしてこの和解の感情は、刑罰が峻嚴なればなるほど益々確實になるのである。

併し客觀的事實はこれによつて少しもよくはならない。犯罪によつて生じた害惡もそのまゝである。犯罪者の人格に於ける傷害もそのまゝである。犯罪者の中に潜む幾分の人間的價値さへこの刑罰によつて增加すると云ふ譯ではない。故に

我等の犯罪者に對する和解の感情と雖も、客觀的に云へば何の根據もないことである。それは唯哀憐によつて現在實存する矛盾が隱されたに過ぎない。此の如き和解によつて滿足するは、危險の前に眼を閉づることによつて危險が去つて了つたと妄想する者と同樣の愚である。

我等は前に「毀傷の喜び」に於いて、自己の缺陷に對する感情の減少を缺陷そのもの丶減少と混同する誤謬を見て來た（七〇頁以下參照）。被罰者に對する道德的影響を眼目とせずして自他の福利を保護する事を眼目とするに非ざる限り、罰し甲斐なき者を罰せむとする要求の「神聖」は、その實毀傷の喜びと同樣の誤謬である。寧ろそれは毀傷の喜びの一種である。さうしてその毀傷の喜びは、社會に危害を與へた者に關係する點に於いて、復讐の感情と呼ばる可きものである。

自分は本章を以てこの倫理學を閉づる。併し我等の問題はこれによつておしまひになつたのではない。

世界には缺陷と惡とがある。併し世界には又善も存在する。一切の積極的に人間的なるものは善である。絶對善の——道德的人格の一片である。

絶對善は、道德的人格は、從つて又この道德的人格の國は、無條件に存在することを要する。この要求を提出するとき、我等は又同時に、この絶對善が存在若くは生成し得ることを要求せずにはゐられない。世界過程はこの絶對善の實現を標的としてゐなければならぬ。道德上の終極目的は最後の根底に於いて世界を動かしてゐるものでなければならぬ。從つて最後の世界根底（エルトグルンド）は精神的道德的性質のものでなければならぬ。

かくの如くにして道德的意識は我等を驅りて宗敎的信仰に赴かしめる。此の如き道德的根據に立つものを除いて、確實に自立し得る宗敎は存在しない。

カントは哲學に三つの職分を置いた。我等は何を知ることが出來るか、我等は何を爲す可きであるか、我等は何を望み得るか――それはこの三問に答へなければならない。第一の問題に確實に與へ得るのは唯一つの消極的な答のみである――最高にして最終なる事物の知識は我等に拒まれてゐる。

さうして我等は何をなす可きであるか――善を。善とは何を意味するかに就いては、本書が二三の事を云はうと試みた。

最後に我等は何を望み得るか。それは我等が我等としてその實現に向つて努力することを要する善が、無限の進歩を經て、遂には世界の全體に於いて十分に實現されるであらうと云ふ事である。

倫理學の根本問題 終

ヤ 行

ラ 行

マ　行

ナ 行

ハ 行

タ 行

サ 行

索　　引

ア　　行

カ　　行

大正五年七月十三日印刷
大正五年七月十六日發行
大正九年十一月二十日十八版發行

倫理學根本問題奥付

定價一圓八十錢

著者　東京府下中野一〇一八　阿部次郎

發行者　東京市神田區南神保町十六番地　岩波茂雄

印刷所　東京市麹町區紀尾井町三番地　元眞社

印刷者　東京市麹町區紀尾井町三番地　金澤求也

製本者　東京市日本橋區本銀町一丁目九番地　寺島藤次郎

發行所　東京市神田區南神保町十六番地　岩波書店
電話九段（一二八〇番 一二八一番）
振替東京二六二四〇番